

ESSAI SUR L'ANTHROPOLOGIE

DE

MAINE DE BIRAN

THÈSE

*présentée pour le Doctorat
à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris.*

PAR

PIERRE TISSERAND

Agrégé de philosophie.

PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—
1908

Tous droits de traduction et de reproduction réservés.

ESSAI SUR L'ANTHROPOLOGIE
DE
MAINE DE BIRAN

ÈVREUX, IMPRIMERIE CH. HÉRISSEY ET FILS

ESSAI SUR L'ANTHROPOLOGIE

DE

MAINE DE BIRAN

THÈSE

*présentée pour le Doctorat
à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris.*

PAR

PIERRE TISSERAND

Agrégé de philosophie.



PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1908

Tous droits de traduction et de reproduction réservés.



Digitized by the Internet Archive
in 2026

A MON MAÎTRE

M. GABRIEL SÉAILLES

Professeur de philosophie à la Sorbonne.

*Hommage de ma profonde reconnaissance
et de ma respectueuse affection.*

PRÉFACE

Maine de Biran n'a presque rien publié, quoiqu'il eût beaucoup écrit, comme l'attestent les diverses éditions¹ de ses œuvres, qui ont paru après sa mort. Quelques mois avant de mourir, le 23 octobre 1823, il conçut le dessein de refondre tous ses écrits antérieurs dans une rédaction nouvelle et définitive, qui constituerait en quelque sorte son testament philosophique ; il a tracé le plan de cet ouvrage, qui devait avoir pour titre : *Nouveaux Essais d'Anthropologie, ou de la Science de l'homme intérieur*². La mort vint le surprendre, avant qu'il l'eût exécuté.

« Que reste-t-il, se demande M. E. Naville³, du travail auquel s'est livré l'auteur pendant les sept mois qui sépa-

1. Édition Cousin (1841), 4 volumes. *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*, par E. Naville (1857). *Œuvres inédites de M. de Biran*, publiées par Ernest Naville avec la collaboration de Marc Debrit (1859), 3 volumes. *Nouvelles œuvres inédites de M. de Biran*, publiées par A. Bertrand (1887). *Pensées et pages inédites de M. de Biran*, Mayjonade, Périgueux (1896). *Six manuscrits inédits de M. de Biran* publiés par la *Revue de métaphysique et de morale* (numéro supplémentaire) (mai 1906). *Correspondance de M. de Biran et du baron Degérando* (16 novembre-1^{er} décembre 1906, 16 janvier 1907) (*La Quinzaine*). *Correspondance entre M. de Biran et André-Marie Ampère* (*Revue de métaphysique et de morale*) (juillet-septembre-novembre 1893).

2. *Œuvres inédites de Maine de Biran* (Naville), III, p. 356-357.

3. *Notice historique et biographique sur les travaux de Maine de Biran* (E. Naville), avril 1851, page 45.

rent le 23 octobre 1823 du moment où sa dernière maladie se déclara ? Il reste des *Nouveaux Essais* : 1° une partie des *Considérations sur les principes d'une division des faits psychologiques et physiologiques* publiée par Cousin (tome III de son édition), et *l'Aperception immédiate* (tome III, édition Cousin) dans sa totalité, en prenant pour bonnes les suppositions qui viennent d'être indiquées ¹ ; 2° une liasse d'environ *six cents pages*, petit

1. *Id.* « Ce long écrit (*Considérations*, etc., pages 139 à 293, (t. III, d'édition Cousin), a été publié par M. Cousin, d'après une copie ; je n'ai retrouvé aucun fragment de la minute. Il n'est pas achevé et présente deux lacunes (pages 149 et 154). On a quelque peine à en saisir la marche générale et il est douteux que les feuilles dont il a été composé fissent partie d'un même tout, dans les vues de l'auteur, et se suivent dans l'ordre qui devait leur être assigné...

« M. Cousin a porté deux jugements divers sur la nature des *Considérations*. Dans l'inventaire de 1825, il indique cet écrit comme un fragment de l'ouvrage dans lequel M. de Biran, à la fin de sa vie, travaillait à refondre les mémoires couronnés à Berlin et à Copenhague. Dans son avant-propos de 1841, il le tient pour être au fond, et dans la plus grande partie, le mémoire même adressé à l'Académie de Copenhague et suppose que le commencement, où il est question du livre de M. Bérard, a été ajouté après coup à une rédaction antérieure.

« La deuxième hypothèse tombe, quant à sa partie principale, en présence des documents, le vrai mémoire de Copenhague étant retrouvé. Il reste toutefois deux opinions possibles, entre lesquelles je ne saurais me prononcer, n'ayant sous les yeux que le texte imprimé ; l'examen des manuscrits fournirait peut-être des motifs plausibles de cette décision.

« La première opinion consiste à admettre que les *Considérations* sont une rédaction rapide, entreprise effectivement à l'occasion du livre de M. Bérard et abandonnée avant sa fin. Une telle rédaction n'aurait demandé que peu de jours, vu la facilité avec laquelle l'auteur jetait ses idées sur le papier et la circonstance que nombre de pages sont de simples citations, ou ont été transcrites d'ouvrages antérieurs. Les arguments que l'on peut élever contre cette manière de voir sont : que, passé les premières pages, il n'est plus fait mention de M. Bérard, et que, d'un autre côté, il existe dans les manuscrits inédits, des feuilles relatives à M. Bérard, qui ne se retrouvent pas dans l'imprimé.

Cette dernière circonstance peut conduire à la deuxième opinion, qui consiste à admettre que les *Considérations* se composent de feuilles simplement juxtaposées. Quelques-unes de ces feuilles appartiendraient à un examen des doctrines de M. Bérard, examen qui n'aurait pas été terminé et dont une faible partie reste inédite dans les manuscrits. Les autres, que leur contenu conduit à rapporter à la dernière période de la vie de l'auteur, seraient des fragments de la grande rédaction (de l'anthropologie). S'il en était ainsi, les *Considérations* renfermeraient

format, écrites tout entières de la main de l'auteur, et dans un grand désordre; 3° de nombreuses ébauches déposées dans le *Journal intime* et sur des feuilles volantes.

une partie du dernier travail de M. de Biran conformément au premier avis de M. Cousin, et les lignes relatives à M. Bérard auraient été ajoutées après coup, conformément à sa deuxième opinion, mais ajoutées fortuitement et par une main autre que celle de l'auteur, ainsi qu'il sera expliqué à propos du manuscrit suivant. » (P. 37 et 38.)

Sur l'*Aperception immédiate* qui fut publiée, comme l'écrivit précédemment, d'après une copie, M. Naville écrit : « M. Cousin, de même que pour l'écrivit précédemment, a émis deux avis divers sur la nature de cette composition. Il l'a considérée, en 1825, comme un fragment du dernier travail de M. de Biran, et l'a publiée en 1841, comme étant le mémoire couronné par l'Académie de Berlin. Cette dernière opinion est détruite par la connaissance du véritable mémoire couronné à Berlin. La première est pleinement confirmée par un examen attentif des faits. J'ai retrouvé soixante-sept pages de la minute. L'inspection seule de l'écriture suffirait à établir que ces pages appartiennent à la fin de la vie de l'auteur; mais ce qui dissiperait au besoin tous les doutes, c'est qu'une de ces pages est écrite au revers d'une lettre qui porte très distinctement la date du 13 mai 1824. La date de l'écrivit étant ainsi certaine, son contenu prouve que ce n'était point une composition secondaire, mais bien une partie intégrante du grand ouvrage destiné à remplacer l'*Essai sur les fondements de la psychologie*. Reste à expliquer le désordre manifeste qui règne dans l'exposition des idées. Voilà l'opinion à laquelle on peut s'arrêter à cet égard.

« M. de Biran est mort le 20 juillet 1824. Le 17 mai (dernière date du *Journal intime*), la maladie qui devait l'emporter entravait déjà, ainsi qu'il l'atteste lui-même, ses facultés de travail et de méditation; et c'est après le 13 qu'il rédigeait les dernières lignes de l'écrivit qui nous occupe. Cet écrivit a été publié par M. Cousin d'après une copie. Cette copie a donc été faite pendant la maladie de M. de Biran qui n'aura pu la revoir ou l'aura revue très incomplètement. On peut même admettre, sans que la supposition soit forcée, que le malade aura remis son manuscrit au copiste, sans les indications nécessaires pour guider celui-ci, sans s'assurer peut-être exactement de l'ordre et de la nature des feuilles qu'il lui livrait. Ces feuilles se seront trouvées en désordre et le copiste, laissé à lui-même, les aura numérotées et transcrites sans discernement.

En étendant cette hypothèse à l'écrivit indiqué sous le numéro précédent, on expliquerait également, par l'erreur du copiste, la juxtaposition d'une introduction relative à M. Bérard, à une composition d'une autre nature. Je n'avance cette dernière assertion qu'à titre de conjecture; mais quant à l'*Aperception immédiate*, je ne conserve aucun doute, lorsque j'affirme que cet écrivit n'est autre chose qu'une série de fragments, en désordre, des *Nouveaux Essais d'Anthropologie*.

Ces fragments devront donc, avec une partie de l'écrivit précédent, être remis à leur place légitime, lors de la publication définitive et complète des œuvres de M. de Biran (p. 37-38-39 de la notice de 1851 reproduite en partie à la fin du tome III des œuvres inédites, p. 585-589).

« La simple inspection du matériel des *Nouveaux Essais*, ajoute M. Naville, le désordre des pages qui subsistent, les lacunes évidemment dues à des pertes de feuilles rédigées, font comprendre que cet ouvrage a reçu d'irréparables atteintes des vicissitudes auxquelles ont été soumis les manuscrits de M. de Biran, aussi bien que de la mort de ce philosophe. Il me paraît impossible de retrouver le texte rédigé dans son entier, très difficile, pour le moins, de déterminer avec certitude l'ordre réel des parties que l'on en possède. Mais, si l'ouvrage est à jamais perdu sous sa forme propre, les fragments et le plan, qui indique l'enchaînement général des idées, laissent peu à désirer sous le rapport de l'histoire et de l'appréciation des dernières pensées de M. de Biran. La lacune en est plus grande pour la forme que pour le fond. »

M. E. Naville a publié dans son « *troisième volume des œuvres inédites* » les fragments énumérés plus haut dans les articles 2 et 3. Cette édition des *Nouveaux Essais d'Anthropologie* est, à coup sûr, extrêmement précieuse, mais, comme le déclare l'auteur lui-même¹, elle est incomplète. Une édition définitive devrait en outre comprendre les deux opuscules publiés par Cousin, dont il est fait mention dans l'article 1, et peut-être aussi d'autres fragments, dispersés çà et là, de la même époque ou même d'une époque antérieure de quelques années. Il n'est pas douteux, en effet, que M. de Biran n'ait eu l'idée de l'*Anthropologie* bien avant 1823 ; on peut suivre dans le *Journal intime*, de 1818 à sa mort², le développement et le pro-

1. Voir la fin de la note précédente (p. 39), notice 1831. Des six cents pages qu'il a entre les mains, M. Naville n'a publié qu'une partie, la plus importante ; celles qui restent inédites n'ont pu être insérées dans le corps de l'ouvrage, elles n'ajoutent rien d'essentiel à ce qui a été publié.

2. Voir le *Journal intime*. Année 1819, notamment p. 285-286, 290-291. *Maine de Biran. Sa vie et ses pensées* E. Naville.

grès de sa pensée qui n'arrive à son expression précise, et, en quelque sorte, à sa formule que dans les derniers mois de sa vie. De l'analyse psychologique qui lui a révélé les divers ordres de faits intérieurs, et notamment, pendant les dernières années, les faits religieux, il s'élève peu à peu à la synthèse qui établit les rapports de ces faits entre eux, ou des facultés dont ils dérivent. Il ne se borne plus à envisager la nature humaine dans la multiplicité de ses aspects distincts, il veut l'embrasser d'un seul regard ; c'est l'homme, dans l'unité de sa complexité vivante, qui devient le sujet de ses méditations ; et il apporte dans cette étude, avec sa pénétration et sa sincérité habituelles, les plus hautes préoccupations morales. Le changement qui se produit, à cette époque, dans sa conception de la philosophie, n'est pas moins sensible dans le style même de ses écrits. Le travail nécessaire de l'abstraction a porté ses fruits ; l'expression de sa pensée est devenue plus nerveuse et plus ferme ; mais, en même temps, elle se colore et s'échauffe, au contact de la vie elle-même, sous l'influence d'une émotion que ne dessèche et ne refroidit plus l'effort de l'analyse. La publication de cet ouvrage, qui aurait présenté le double intérêt de ses écrits philosophiques et du *Journal intime*, était impatientement attendue par ses amis. Quels furent leur douleur et leurs regrets, quand la mort vint en arrêter l'exécution, on peut l'imaginer par les fragments de cette lettre que, quelques mois après, Stapfer écrivait au fils de M. de Biran, en réponse au portrait que celui-ci lui avait envoyé.

« Il sera placé sous mes regards, et mes yeux s'y attacheront chaque jour de ma vie, jusqu'à ce qu'ils soient fermés par la mort et que j'aie rejointre votre excellent père dans cette autre existence qui était un des sujets favoris de nos entretiens... Nous parlons avec M. Suard de ses

vertus, de son âme si belle et si expansive, et du charme qu'apportait dans le commerce son esprit fin et délicat, pénétrant et juste, son admirable indulgence et cette urbanité exquise dont la source était dans la bienveillance de son cœur et qu'ornaient tant de grâce, de tact et de sensibilité...

« Hélas ! sa mort prématurée, si douloureuse pour sa famille et pour ses amis, pour l'État et pour sa contrée natale, est encore un deuil pour la religion et pour la morale, sciences auxquelles l'ouvrage qui l'occupait aurait donné de nouveaux appuis. La partie que sa santé et ses nombreuses occupations de devoir et de bienfaisance lui ont permis d'achever appartient à la saine philosophie, au moins autant qu'à sa gloire personnelle, qui du reste n'est jamais entrée pour la plus petite part dans les motifs nobles et purs qui lui ont mis la plume à la main. Dans l'intérêt des sciences qu'il cultivait avec tant de succès et qu'il a enrichies de plus d'un écrit remarquable, il est vivement à souhaiter qu'aucun de ses travaux, même simplement ébauchés, ne soit perdu pour les doctrines sur lesquelles reposent les plus chères espérances de l'homme, sa dignité morale et sa foi en une meilleure existence ¹. »

Quelques années après, le 17 mai 1831, Stapfer, revenant sur le même sujet, disait : « ... Tous les amis de feu M. de Biran parmi lesquels je citerai particulièrement MM. Lainé et Becquez désirent vivement que ses méditations profondes sur les rapports de l'homme avec Dieu et la nature ne soient pas perdues pour la science et la religion. Les manuscrits qu'il a laissés contiennent un trésor de pensées aussi originales et neuves que solides et dignes de l'attention des hommes religieux ; leur publication four-

1. Lettre inédite de Stapfer à Félix de Biran, du 21 septembre 1824, publiée en partie dans la *Notice* de 1851, p. xiv.

nirait aux défenseurs de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme des armes précieuses pour la défense des plus grands intérêts de l'humanité. Des erreurs funestes (que la secte des Saint-Simoniens a ressuscitées et ne propage qu'avec trop de succès), n'ont jamais été aussi bien réfutées que par Maine de Biran. Le panthéisme, en particulier, qui lève sa hideuse tête de nouveau et qui fait sa proie de beaucoup de jeunes gens studieux et adonnés aux spéculations philosophiques, serait victorieusement combattu à l'aide des doctrines psychologiques de feu Monsieur votre père. Lui-même, il est mort avec le désir que ses réflexions (fruit de ce talent unique qui lui était propre de se replier sur lui-même et de plonger dans les profondeurs du sens intime, talent qu'aucun philosophe français n'a possédé à un degré égal dans les temps modernes), fussent livrées au public, telles qu'elles se trouvent rédigées dans les manuscrits déposés chez M. Lainé¹. »

Les admirateurs de M. de Biran attendent encore cette édition définitive de l'*Anthropologie*. Mais il ne faut pas qu'ils se fassent illusion sur la nature de ce que peut être

1. *Lettre inédite*. M. Lainé avait été désigné par Maine de Biran pour son exécuteur testamentaire. « Celui-ci jugea ne pouvoir mieux remplir la partie de sa mission qui concernait les papiers du défunt qu'en priant M. Cousin d'en prendre connaissance et d'indiquer le parti qui pouvait en être tiré. Mais, au moment où s'effectua cette démarche trop longtemps différée, un fait regrettable et qui ne fut connu qu'à une époque où l'on ne pouvait plus y remédier, s'était malheureusement accompli. Des brochures et des manuscrits, provenant des objets laissés par le défunt, avaient été jetés dans une corbeille à titre de *paperasses*, sans le discernement convenable, et portés chez l'épicier par un des domestiques de la maison. Des pertes irréparables, celles par exemple, de quelques-uns des fragments qui font défaut et produisent des lacunes dans l'édition actuelle des œuvres du philosophe, ont peut-être pour cause cette fâcheuse incurie. » (P. VII et VIII de la Notice de 1851. E. Naville.)

Il est extrêmement probable que plusieurs fragments de l'*Anthropologie* ont été perdus ainsi. Ces manuscrits se trouvaient, en effet, au moment de sa mort, au domicile de Maine de Biran, et le plus à portée de la main. D'autres furent trouvés plus tard à Grateloup.

une telle œuvre. Les fragments que nous en avons conservés et qui sont dispersés dans l'édition Cousin, dans les *Nouveaux Essais d'Anthropologie* publiés par M. Naville, dans la partie du *Journal intime* qui a été publiée et dans celle qui reste inédite, n'ont pas été reliés entre eux par l'auteur lui-même. Je doute même que la plus grande partie fût destinée à l'impression ; c'étaient de simples notes que M. de Biran comptait utiliser dans la rédaction définitive ; quelques pages sans doute y seraient entrées sans modification ; il est probable aussi qu'il comptait faire de larges emprunts à ses écrits antérieurs, et notamment au plus important d'entre eux, à l'*Essai sur les fondements de la psychologie* (dans les *Considérations sur la division des faits psychologiques et des faits physiologiques*, il y a une dizaine de pages sur la vie sensitive qui sont la copie exacte d'un passage du *Mémoire de Berlin*) ; mais la plupart des pages écrites en 1823, 1824, cela me paraît indiscutable en ce qui concerne l'écrit publié par Cousin sous ce titre d'*Aperception immédiate*, n'étaient qu'un travail préparatoire, qu'une première ébauche, non l'expression dernière de sa pensée.

Nous n'aurons jamais que des fragments de l'*Anthropologie*. Il faut renoncer à posséder un ouvrage de M. de Biran, qui soit l'exposé méthodique et complet de sa philosophie. Un tel ouvrage n'a jamais existé que dans son esprit. Mais, du moins, il semble qu'on en puisse reconstituer le dessin général, et retrouver, dans la diversité des fragments qui ont été conservés, l'unité qui les relie, les coordonne et les explique.

Celui qui étudie la philosophie de M. de Biran se trouve un peu dans la situation des historiens de la plupart des philosophes anciens. Il ne s'agit pas pour lui de comprendre une grande œuvre qu'il aurait sous les yeux ; il faut avant

tout qu'il la reconstruise à l'aide de matériaux épars çà et là, parfois ajustés les uns aux autres et prêts à être utilisés, parfois à l'état brut ou à peine dégrossis. A défaut d'un plan détaillé, l'historien de l'*Anthropologie* a pour se diriger l'idée de l'ensemble qui est nettement exprimée, en plusieurs endroits ; cette idée est aussi présente dans les moindres détails ; c'est le propre en effet de tout système, que ce soit une doctrine philosophique, une œuvre d'art ou un être vivant, que l'idée du tout se trouve enveloppée dans l'existence et la nature des parties ; mais la difficulté est de l'apercevoir ; « on la voit à peine, on la sent plutôt qu'on ne la voit ».

Le présent *Essai* a pour point de départ et pour point d'appui constant les fragments publiés par Cousin et M. E. Naville ; mais, chaque fois que cela m'a paru nécessaire, je me suis efforcé de combler les lacunes de ces écrits fondamentaux par des écrits antérieurs de l'auteur sur des points importants qui n'avaient pas varié dans son esprit. Enfin, il conserve les cadres que M. de Biran lui-même avait adoptés pour l'exposition définitive de sa doctrine.

Cet essai de reconstruction sur des fondements solides ne peut avoir que la valeur d'une hypothèse ; mais cette hypothèse a d'une part la prétention d'expliquer les faits connus, c'est-à-dire les textes publiés jusqu'à ce jour, et ceux non publiés que M. Naville possède, et qu'il a bien voulu, avec une obligeance et une bonne grâce, dont je suis heureux de le remercier publiquement, mettre à ma disposition, et, d'autre part, elle espère trouver dans la connexion et l'ordre des idées, sinon une preuve décisive, du moins de fortes présomptions en sa faveur. Il ne semble pas que l'on puisse avoir d'autre ambition quand on parle de la philosophie de M. de Biran.

Il est impossible d'en écrire l'histoire proprement dite, car les documents nécessaires pour une telle étude nous manquent. Comment, par exemple, indiquer avec précision la date à laquelle il s'élève de sa théorie de la connaissance, telle qu'il l'a exposée dans son *Essai sur les fondements de la psychologie*, à la théorie de la croyance, et de celle-ci à la religion? A ces questions, du reste, il n'est pas sûr que M. de Biran eût pu répondre lui-même. A supposer qu'il eût su à quel moment telle idée fit son apparition dans son esprit, comment eût-il pu dire quand elle est devenue le centre d'un système? Ce travail intérieur peut échapper aux consciences les plus fines; on n'en saisit l'existence que lorsqu'on en connaît les résultats. C'est donc autant pour des raisons de convenance que par suite d'une insuffisante documentation, que, dans l'exposition de cette philosophie, plus originale et plus riche qu'on ne le croit d'ordinaire, j'ai adopté une méthode synthétique et philosophique non historique : celle même que M. de Biran se proposait de suivre dans ses *Nouveaux Essais d'Anthropologie*.

L'intérêt de cette étude, à mes yeux, est triple. D'abord, il m'a semblé que M. de Biran eut la gloire de poser avec netteté quelques-uns des problèmes qui préoccupent encore et à juste titre les psychologues contemporains. Les travaux de M. Pierre Janet sur l'*automatisme psychologique*, de M. Bergson sur *les données immédiates de la conscience*, de William James sur *l'expérience religieuse*, pour ne citer que les plus connus, évoquent d'une façon irrésistible certaines pages de ses écrits. Ce n'est pas en faire un mince éloge que de constater la vitalité et la fécondité de quelques-unes de ses idées maîtresses. Sans doute elles ne sont souvent qu'indiquées, non développées, ni surtout étayées par des preuves suffisantes, mais c'est le cas de la plupart des inventions, à l'origine.

D'autre part, envisagée dans son ensemble, cette œuvre se soutient et occupe une place très honorable dans l'histoire des doctrines philosophiques. Seulement, pour la bien juger, il m'a paru nécessaire de l'envisager sous tous ses aspects et de l'étudier dans les écrits qui en sont l'expression la plus complète. C'est ce que n'ont pas fait la plupart des historiens antérieurs¹. Cousin et Gérard n'ont pas compris la dernière philosophie de M. de Biran ; nul n'a montré nettement comment se fait le passage de la vie humaine à la vie de l'esprit, de la psychologie à la religion ; et il me semble que c'est faute d'avoir pénétré jusqu'au centre du système, d'où s'éclairent toutes les parties : la vie animale, la vie humaine, la vie religieuse.

Enfin, cette philosophie a un autre mérite, et non le moindre à mes yeux ; elle vaut non seulement par les théories qu'elle propose, mais par le nombre et l'intérêt des faits qu'elle expose. Cette partie de l'œuvre est et sera toujours vivante. Quand il ne resterait rien des théories du philosophe, subsisteront encore les confidences de cette âme extrêmement délicate et fine, aussi habile à percevoir et à noter les nuances fugitives des sentiments les plus variés que prompt à les ressentir. Le *Journal* de M. de Biran est un des plus beaux monuments que nous possédions de l'expérience intérieure : c'est l'œuvre d'un grand moraliste, c'est-à-dire d'un grand peintre de la nature humaine.

P. TISSERAND.

Le 10 août 1907.

1. Les études de M. E. Naville sur M. de Biran sont encore aujourd'hui, du moins, à mes yeux, le travail le plus solide et le plus pénétrant que nous ayons sur l'homme et le philosophe.

L'ANTHROPOLOGIE

DE MAINE DE BIRAN

CHAPITRE PREMIER

INTRODUCTION

- a.* Considérations générales sur les divers systèmes de philosophie.
— *b.* Philosophies de la substance. — *c.* Philosophies de la force.
— *d.* Caractère dominant de la philosophie de Maine de Biran.
— *e.* Ses divisions principales.

*a. Considérations générales sur les divers systèmes
de philosophie.*

Dans aucun de ses écrits antérieurs, les opinions de Maine de Biran sur l'histoire de la philosophie n'apparaissent aussi profondes, aussi pénétrantes que dans la première partie de l'opuscule publié par Cousin sous le titre de : *Considérations sur les principes d'une Division des faits psychologiques et des faits physiologiques*. Là, comme dans la première partie de *l'Essai sur le fondement de la psychologie*, M. de Biran situe, lui-même, sa doctrine par rapport à celles qui l'ont précédée ; mais ses vues sont plus générales, plus synthétiques ; il comprend mieux la logique interne des divers systèmes qu'il classe en deux catégories : les philosophies de la substance et les philosophies de la force, et par suite, il se fait une idée plus distincte de ce qu'il y a de nouveau et de vraiment original dans son propre point de vue.

C'est une de ses idées maîtresses et les plus familières que la véritable invention en philosophie consiste uniquement dans la détermination exacte des données immédiates

de la conscience. De la valeur, c'est-à-dire de la vérité ou de la fausseté des idées qui sont à sa base, dépend toute la valeur d'une doctrine philosophique. Aussi la tâche principale du philosophe, est-elle, selon lui, de bien distinguer les aperceptions immédiates de la conscience des produits de l'abstraction logique et des créations de l'imagination. Ce que notre esprit sait certainement ou croit universellement et nécessairement, il ne l'a pas fait, dit Maine de Biran, et ce qu'il a fait au contraire comme ses idées générales et toutes les autres combinaisons d'images, il ne peut y croire comme à des choses existantes¹. La science ne crée rien, à proprement parler, par elle-même, elle se borne à préciser les données de l'expérience. « La métaphysique ne diffère pas par suite de l'instinct de l'être intelligent, et si elle ne commençait pas à être un instinct, elle ne pourrait devenir une science »². Elle ne peut qu'imiter cet instinct rationnel, qui se manifeste par la création des formes constitutives et immuables de la pensée ; « elle vise simplement à le perfectionner et l'étendre³ ».

Dès que l'homme parle, il emploie nécessairement, en effet, certaines formules qui enveloppent une conception métaphysique de l'univers. Tout langage exprime la distinction que l'esprit humain fait, dès qu'il pense, entre le sujet et l'attribut, la cause et l'effet⁴. Les langues peuvent varier selon les peuples, exprimer des objets ou traduire des impressions différentes selon le climat, le degré de civilisation, etc., mais elles sont toutes formées sur des plans d'idées identiques, et peuvent être traduites les unes dans les autres ; et ce n'est pas parce que, comme le pensaient les philosophes du XVIII^e siècle, toutes les idées dérivent des sens et que les peuples ont les mêmes sens, c'est parce qu'il y a au fond

1. Naville, t. III (433-34). *Anthropologie*.

2. Cousin, t. III, p. 151. *Division des faits psychologiques et physiologiques*.

3. Cousin, p. 152. *Id.*

4. Cousin, p. 150. *Id.*

de tous les esprits, les mêmes tendances, les mêmes instincts intellectuels ¹.

Mais à ces idées primitives (idées de substance et de cause) germe de toute science et de toute croyance nécessaire, se mêlent dans notre esprit des éléments étrangers, dérivés des sens et de l'imagination; elles s'altèrent au contact de l'expérience, ou du moins tendent à se confondre avec les idées générales. Le vulgaire qui est dénué de l'esprit d'analyse et qui se sert du langage comme d'un moyen de conservation plutôt que de connaissance ne fait pas la distinction et combien de philosophes sur ce point ressemblent au vulgaire ! Au lieu de ramener ces idées à leurs éléments primitifs, ils leur conservent la signification qu'elles ont acquise, la déformation qu'elles ont subie et entreprennent de construire sur ce fragile fondement tout le système de leurs connaissances. Ainsi firent tous ceux qui sont partis de l'idée de substance; ceux au contraire qui ont appliqué leur réflexion à séparer les notions fondamentales des abstractions sensibles, sont partis de l'idée de force.

L'idée de substance tend naturellement à revêtir la forme de l'étendue ²; elle constitue aux yeux de M. de Biran le plus tenace et le plus dangereux de tous les préjugés philosophiques, celui d'où sont nés tous les autres; c'est pourquoi dans l'*Anthropologie*, il se proposait d'en faire une critique vigoureuse et décisive. Non pas que cette idée n'ait aucun sens légitime ou positif, mais pour la bien entendre, il faut la ramener à l'idée de force qui est le vrai fondement de la philosophie. Tous les systèmes peuvent donc se ranger en deux catégories : selon qu'ils partent de l'idée de substance ou de l'idée de force.

« En étudiant l'histoire de la philosophie, dit M. de Biran, dans des vues un peu plus approfondies que des érudits qui

1. Cousin, t. II. *Notes sur les réflexions de Maupertuis et de Turgot au sujet de l'origine des langues*, 319-322.

2. Il exprimait déjà la même idée dans l'*Essai sur les fondements de la psychologie*. Voir édition Naville, t. I (p. 252-253).

se sont attachés à cette étude si importante et si curieuse, je crois, dit-il, qu'on parviendrait à s'assurer que la principale et la seule différence réelle qui existe entre les systèmes dont on ne juge souvent que par des formes superficielles, tient uniquement à la différence des notions premières qui leur ont respectivement servi de base et ont la force ou la vertu secrète, inconnue à ceux mêmes qui les emploient exclusivement, de déterminer à leur insu les modes de coordination de toutes les idées qui sont venues s'y subordonner et par là tout le plan, toute la direction, tout l'esprit du système ¹. »

Les systèmes les plus divers en apparence, comme le rationalisme et l'empirisme, s'ils s'appuient sur le même principe, tel que celui de la substance passive auront donc au fond même tendance, même caractère, et pourront être rangés dans la même classe, « tandis que d'autres doctrines qui semblent se rapprocher et s'identifier presque par la communauté des idées et des expressions, si elles partent de deux principes aussi divers que le sont réellement la substance de la force, s'éloignent les unes des autres par des conséquences qui échappent aux esprits trompés par l'analogie des formes du langage et appartiennent à des classes séparées ². »

Par suite, tandis que dans l'*Essai sur les fondements de la psychologie*, et antérieurement, dans le *Mémoire sur la Décomposition de la pensée*, M. de Biran classait tous les systèmes philosophiques en deux catégories : 1° les philosophies *a priori* comprenant les systèmes de Descartes, de Leibnitz et les systèmes plus récents de Kant, Fichte, Schelling, et 2° les philosophies de l'expérience, c'est-à-dire les doctrines de Bacon, Locke, Condillac ; dans les *Considérations*, il croit pouvoir ramener toutes les doctrines de la philosophie moderne aux deux systèmes de Descartes et de

1. Cousin, t. III, 152. *Division des faits psychologiques et physiologiques.*

2. Cousin, *id.*, 153. *Division des faits psychologiques et physiologiques.*

Leibnitz, qui procéderaient le premier de l'aristotélisme par la nature de son principe, la notion de substance passive, le deuxième du platonisme par le principe de la force ¹.

b. *Philosophies de la substance.*

Toute philosophie qui part de l'idée de substance est condamnée, selon M. de Biran, par son origine même, à nier l'existence d'une réalité spirituelle, et même de toute réalité; elle aboutit par une pente fatale soit à une sorte de matérialisme, conscient ou inconscient, soit au scepticisme. De toutes façons ces doctrines partant d'une hypothèse fausse, ou plutôt de l'application d'une idée, qui, envisagée comme il faut, a son usage légitime, à un objet auquel elle n'est pas appropriée, sont entraînées par une nécessité logique inhérente à tout système, à fausser complètement et à dénaturer la notion de l'existence qu'elles prétendent expliquer.

L'idée de substance, lorsqu'elle n'a pas été soumise à une analyse préalable, « est nécessairement entendue sous raison de matière » comme le faisaient justement remarquer à Descartes, Hobbes et Gassendi. Elle désigne « le soutien passif d'attributs, modes ou qualités sensibles, coexistantes, groupées ensemble et représentées dans l'espace ² ». Quand on transporte cette idée à des êtres n'existant pas dans l'espace, on se borne à faire abstraction de l'extériorité; la substance reste dès lors le soutien d'attributs intérieurs coexistant dans la conscience. Dans ce cas, la substance est entendue sous raison logique après l'avoir été sous raison de matière ³. Mais c'est en vain que l'on tend à écarter les caractères essentiels qui constituent la forme de l'espace; ils subsistent et demeurent les attributs de la substance, qui retient de son origine une marque indélébile. Nos idées

1. Cousin, *id.*, 154. Ces rapprochements paraissent bien arbitraires.

2. Cousin, t. III, p. 16. *Aperception immédiate.*

3. Cousin, *id.*, p. 16.

générales qui désignent les substantifs, étant calquées sur nos perceptions particulières se référeront comme elles à une représentation objective ; l'idée du sujet pensant, l'idée de Dieu n'échapperont pas à cette loi : on cherchera à se les représenter. C'est ainsi qu'en toutes questions, à la réalité dont nous avons le sentiment, on substituera une possibilité qui n'a d'existence que celle que le mot lui confère, une pure apparence.

Cette tendance de notre esprit a, selon M. de Biran, sa cause principale dans l'institution du langage qui sert primitivement à désigner les choses sensibles, envisagées comme une collection d'attributs ou de qualités propres. Notre esprit se porte en effet naturellement vers les choses du dehors, parce que c'est là que se trouvent les conditions de l'existence¹ ; avant de penser et d'appliquer la pensée à sa fin propre qui est la vérité, il faut vivre ; avant d'être un instrument de connaissance, la pensée n'est d'abord qu'une sorte de prolongement des sens ; elle n'a pas d'autre horizon que le monde sensible. Lorsque l'homme, en qui s'est éveillée la curiosité philosophique, voudra se concevoir lui-même, ses idées viendront donc se revêtir des formes pré-existantes du visible, ou rentreront dans les cadres logiques qui en dérivent². « Nous commençons dit M. de Biran, par la croyance à l'existence de la substance passive, et c'est pour cela que nous avons de la peine à concevoir l'existence du moi³ », bien plus, peut-on dire, que nous sommes entraînés à la nier.

En effet, c'est nier l'existence du moi que de lui attribuer les caractères de l'objet représenté, ou non-moi, c'est-à-dire précisément de ce qui est, par définition, directement opposé au moi ; c'est le nier que de le concevoir sur son modèle comme passif, soumis au déterminisme, composé. Il ne faut

1. Cousin, t. III, p. 169.

2. Cousin, *id.*, p. 175.

3. Bertrand, p. 210. *Rapport des Sciences naturelles avec la psychologie*, dans les *Nouvelles œuvres inédites de M. de Biran*.

même pas dire qu'en l'entendant ainsi, on l'identifie à la matière, car la matière a du moins une certaine réalité, moins parfaite assurément que celle de l'esprit, mais analogue ; ce n'est pas à la matière telle qu'elle existe réellement que nous réduisons le moi, mais à l'idée que nous nous en faisons, en tant que nous nous la représentons dans l'espace, c'est-à-dire que nous la transformons en une collection de phénomènes coexistants.

L'histoire de la philosophie cartésienne justifie les réflexions précédentes qu'elle-même du reste avait inspirées à M. de Biran.

Descartes comprit admirablement, et c'est là son principal titre de gloire, que le point de départ et le principe de la philosophie, est l'existence du moi, le « je pense ». Mais à peine eut-il par une vue de génie, saisi cette vérité, qu'il retombait dans les préjugés de la philosophie scolastique « qui ne sont à vrai dire que les préjugés naturels à ceux qui ne réfléchissent pas », et que passant brusquement du domaine psychologique dans celui de la logique pure, ou d'une métaphysique verbale, il déduisait du « je pense, donc je suis » cette deuxième proposition, d'une nature bien différente « que suis-je ? une chose pensante ». Il abandonna presque aussitôt le terrain solide de l'expérience intime, pour s'exposer à tous les dangers de l'esprit de système. Il est vrai qu'il y échappa lui-même dans une certaine mesure, grâce à la notion originale qu'il se fit de la déduction ; celle-ci n'étant qu'une chaîne d'intuitions, et chaque intuition ayant sa valeur propre, sa vérité indépendante de celles qui la précèdent, la méthode réagit heureusement sur la doctrine ; mais le principe de cette doctrine, chez un esprit aussi vigoureux et aussi fort que Spinoza, produira toutes ses conséquences. Si l'idée du moi, bien entendue, est le fondement inébranlable du spiritualisme, l'idée de substance telle qu'elle se trouve actuellement dans notre esprit, conduit logiquement aux systèmes opposés, soit au matérialisme, soit à l'idéalisme.

Rien n'était plus opposé assurément que de telles conclusions à la pensée de Descartes, lorsqu'il déclarait que son âme lui apparaissait si différente de son corps, qu'il pourrait concevoir que son corps cessât d'exister, sans être forcé pour cela d'admettre qu'elle-même, en tant qu'elle pense, cessât d'être. Mais en tant qu'il la conçoit comme une substance, il devait être entraîné malgré lui par les habitudes du langage, à lui attribuer une nature commune avec la substance du corps. Le concept de substance qui va devenir le soutien et le lien des deux mondes, matériel et spirituel, finira donc, faute d'une détermination précise de l'idée du moi, qui eût dû lui servir d'archétype ou de modèle, par s'absorber dans le concept de la chose imaginée ¹.

Le mot substance désigne le fond permanent de toute réalité. Mais au lieu de l'entendre dans son sens légitime, comme puissance d'agir, ou force non exercée, Descartes la résout dans une simple capacité ou possibilité indéterminée et infinie de modifications². C'est ce qui reste de la cire quand on l'approche du feu, et qu'elle perd successivement toutes ses déterminations sensibles ; c'est quelque chose d'analogue à l'espace pur, susceptible de recevoir une variété indéfinie de figures possibles. La substance ainsi entendue sera nécessairement passive, puisqu'en somme elle n'est rien de réel ; la réalité qu'on lui attribue n'étant que l'objectivation d'un concept vide, du concept logique de possibilité ; le concept exprimant lui-même ce qui reste de nos perceptions externes ou internes, quand on en a séparé tout ce qu'elles contiennent de déterminé, c'est-à-dire non l'être, mais le non-être.

Il est bien évident, par suite, que les déterminations actuelles des choses ou des êtres ne peuvent provenir de leur fond même, c'est-à-dire de l'actualisation d'une puissance qui existerait virtuellement en elles, ils reçoivent toutes leurs manières d'être du dehors. Les substances sont

1. Cousin, t. III, 153.

2. Cousin, t. IV, 332. *Exposition de la doctrine philosophique de Leibnitz*, 1819.

dénuées de toute activité ; elles sont incapables d'agir les unes sur les autres, comme de se modifier elles-mêmes. Pour expliquer l'union de l'âme et du corps, ou la correspondance des idées, sentiments ou désirs de l'une avec les mouvements de l'autre, il faudra donc recourir à l'occasionnalisme¹. Si maintenant on envisage séparément chacun de ces ordres de faits, le philosophe n'aura pas d'autre moyen de les expliquer, s'il veut vraiment les expliquer, et non pas seulement constater dans quelles circonstances un fait se produit, c'est-à-dire à la suite de quels autres faits, que de les résoudre dans des faits plus simples, mais de même nature². Le monde matériel ne se composera dans cette hypothèse que d'éléments homogènes formant par leurs combinaisons des tous qu'il suffira de résoudre dans leurs éléments constituants pour les entendre. On expliquera « une suite de mouvements coordonnés par un premier mouvement, une combinaison de formes ou de figures visibles par une première forme qui ne l'est pas³ ». Le monde spirituel ne se composera à son tour que d'idées, idées claires ou obscures ; les idées claires, à moins qu'elles ne soient simples, se résoudreont dans des idées simples ; quant aux idées obscures, qui obéissent aux lois de l'imagination, elles seront le reflet de l'automatisme corporel. Dans cette conception de la nature et de l'esprit, il n'y a aucune place pour l'idée de force ou de faculté, antérieure aux faits. Elle tend donc nécessairement au mécanisme d'une part, et d'autre part à l'idéologie. Bien plus, il y a une analogie nécessaire entre ces deux modes d'explication. Que faudra-t-il, pour que l'idéologie apparaisse à certains philosophes comme l'expression psychologique du mécanisme cérébral ? simplement la réduction de toutes les idées aux sensations et aux images qui en sont dérivées, de l'entendement à l'imagination.

1. Cousin, t. III, 26-27. *Aperception immédiate*.

2. Cousin, t. III, 157. *Division des faits psychologiques et physiologiques*.

3. Cousin, 158. *Id.*

Descartes laissait subsister entre les substances matérielle et spirituelle, entre l'âme et le corps, une distinction absolue ; mais cette distinction n'était autre, en somme, que celle des deux attributs qui caractérisent respectivement chacune d'elles. Pourquoi dès lors n'admettrait-on pas une seule substance qui réunirait les deux attributs distincts de pensée et d'étendue ? « Sous ces deux attributs, disait M. de Biran, Descartes lui-même comprend universellement tout ce que nous appelons les êtres, qui sont tous ou pensants et inétendus, ou non pensants et par cela matériels et étendus, pures machines, sans qu'on puisse concevoir de classe intermédiaire. Donc et poussant la chaîne des déductions jusqu'au bout, on arrivera enfin à démontrer qu'il n'y a et qu'il ne peut y avoir qu'une seule substance, l'être universel, seul nécessaire, le grand tout, à qui appartient exclusivement le titre d'être ou de substance et dont tout ce que nous appelons improprement de ce nom n'est en effet qu'une modification. Les objets sensibles ne sont donc que pures apparences sans réalité, sans consistance et dans un flux continu ; nous-mêmes n'existons pas à titre d'être réels, de personnes individuelles vraiment séparées d'avec la nature. Le sens intime nous trompe à cet égard et son témoignage même ne peut être invoqué, puisqu'il ne se fonde sur aucune preuve démonstrative ou de raison et que le *criterium* de la vérité ne peut être ailleurs que dans la logique. Le sentiment de notre personnalité individuelle ne peut avoir ni plus ni moins de vérité que celui de notre activité, de notre force motrice ; or, ce sentiment nous trompe, en nous induisant à croire que nous sommes auteurs de nos actions, les causes libres de nos mouvements, tandis que selon les cartésiens les plus orthodoxes, il ne peut y avoir qu'une seule cause efficiente, qu'une seule force active, celle qui a tout créé, qui crée encore à chaque instant les êtres qu'elle conserve. Mais comme il est logiquement certain que tous les effets sont éminemment ou formellement renfermés dans leur cause, on peut dire que tous les êtres sont renfermés dans

l'être universel qui est Dieu ; c'est en lui seul que nous pouvons voir ou penser tout ce qui existe réellement ; c'est en lui que nous sommes, que nous nous mouvons et sentons »¹.

Ainsi, « en partant du principe de Descartes et continuant à abstraire ou à déduire de l'abstrait, un esprit aussi conséquent et aussi fort que celui de Spinoza, ne pouvait manquer d'arriver à l'unité de substance »².

Malebranche se rencontre avec Spinoza dans la même route ; « la logique les unit ; le mysticisme, il est vrai, les sépare »³ ; « mais c'est en vain que le mysticisme cherche à nous tromper ou à se tromper lui-même sous ses différentes formes d'absorption ou de négation des personnes (homme et Dieu) ; au sortir de ces rêves de l'enthousiasme ou du sommeil de la pensée, l'esprit ne se retrouve que dans le panthéisme ; la route qui mène à l'abîme peut être couverte de fleurs, mais l'abîme est là »⁴.

De ce principe de l'unité absolue dérivent donc nécessairement le déterminisme universel, la négation de la personne divine et de la personne humaine, c'est-à-dire en somme les mêmes conséquences que du principe même du matérialisme. Faut-il s'en étonner si, comme le suppose M. de Biran, l'idée cartésienne de substance se réfère nécessairement à quelque symbole d'étendue ou d'espace ?

Si nous passons maintenant des conséquences ontologiques de l'idée de substance à ses conséquences psychologiques⁵, nous comprendrons comment elle aboutit à l'idéalisme de Hume.

Descartes, par cela même qu'il nie toute activité, réduit l'entendement à n'être que le lieu des idées ; comme il distingue pourtant entre les idées claires et les idées obscures,

1. Cousin, t. IV, p. 314-315. *Doctrine philosophique de Leibnitz.*

2. Cousin, t. III, p. 171. *Division des faits psychologiques et physiologiques.*

3. Cousin, t. IV, 316.

4. Cousin, t. III, 171.

5. Cousin, t. IV, 316. *Doctrine philosophique de Leibnitz.*

il est amené à considérer les premières comme innées et comme inhérentes, en quelque sorte, à la substance de l'âme, les secondes comme produites en elle à l'occasion des affections du corps. Locke, quoiqu'il fût intimement pénétré de l'esprit cartésien, refuse d'admettre l'existence des idées innées et il faut reconnaître que sa critique de la théorie de Descartes sur ce point ne manque pas de justesse. Il est assez difficile, en effet, si l'on n'admet pas la distinction de la puissance et de l'acte, d'admettre des idées innées dont la plupart des hommes n'auraient aucune connaissance. On peut les concevoir avec Leibnitz comme virtualités ; mais les principes de la philosophie de Descartes, lui interdisent, selon M. de Biran, d'admettre un tel mode d'existence.

Locke conserve cependant l'idée de substance, qui non seulement ne lui est d'aucune utilité puisqu'elle n'explique rien, mais qui introduit dans sa doctrine une contradiction fondamentale. Pour Descartes, l'âme par cela même qu'elle ne peut cesser de penser sans cesser d'être, pense toujours ; il y a donc dans chaque esprit un fond permanent de pensée qui fait le durable de la substance ; ainsi s'expliquent les idées innées, et la conscience que les premières sensations ne créent pas, mais ne font en quelque sorte qu'exciter. Les idées innées existent d'abord dans l'âme sans que le moi les aperçoive ; le moi ne commence d'exister qu'au moment de la première sensation adventice ; mais il a dans la substance pensante son fondement métaphysique sans son expression¹. Rien de pareil dans la théorie de Locke. Comme l'âme est conçue comme une table rase, non seulement il n'y a pas en elle d'idées innées, mais il faut admettre que l'aperception de soi, ou conscience, qui selon ce philosophe est jointe à la première sensation, vient comme elle du dehors ; et s'il attribue à la conscience une telle origine, il n'est vraiment pas étonnant, remarque M. de Biran, qu'il se soit demandé si la matière ne pourrait pas penser. « Question tant répétée

1. Cousin, t. III, 181. *Division des faits psychologiques et physiologiques.*

depuis Locke, dont la solution affirmative convient si bien aux hommes qui imaginent plus qu'ils ne réfléchissent¹ ». Mais, d'autre part, du moment que nos idées se réduisent à des modes simples et aux combinaisons de ces modes, l'idée de substance va se réduire à l'idée d'une collection, et comme il est clair qu'une collection de modes n'existe pas en dehors de ces modes, que devient l'âme, table rase ? Il commence par en poser l'existence, pour la nier ensuite. Condillac commet le même sophisme². Pour expliquer l'existence de la sensation, il pose d'abord celle de la statue, de la rose : autant de substances, qu'il démontrera, dans la suite être des fantômes sans réalité.

On conçoit que Hume ait voulu exorciser ce fantôme³. Toute réalité se réduit pour lui à l'ensemble de nos sensations ; l'idée de cause et l'idée de substance n'expriment rien de plus que l'ordre habituel de nos sensations, envisagées comme successives, ou comme coexistantes. Comme rien ne nous garantit, en dehors de l'expérience et de l'habitude, que cet ordre est fixe, sa doctrine aboutit nécessairement au scepticisme.

Mais si la philosophie de Hume est une critique pénétrante de la philosophie de Descartes et de ses disciples dogmatiques, elle en dérive elle-même, dans sa partie positive. En effet, le fantôme de la substance n'a pas entièrement disparu ; ces modes inertes, qui en se juxtaposant, forment le monde et l'esprit, en retiennent la nature, c'est-à-dire la vaine apparence. Qu'est-ce que ces atomes spirituels, sinon la substance pensante morcelée en éléments distincts que l'expérience réunit ?

Que l'on absorbe avec Spinoza toute réalité dans l'abîme de la substance universelle, ou qu'on la dissolve dans une multitude de modes passifs et séparés, on aboutit donc au

1. Cousin, t. III, 183. *Division des faits psychologiques et physiologiques.*

2. Cousin, p. 184-194. *Id.*

3. Cousin, p. 189. *Id.*

même résultat. Substance et mode ont des caractères opposés aux données immédiates du sens intime. C'est l'inertie substituée à la force, la nécessité à la liberté, l'abstrait au réel.

Peu importe la forme sous laquelle se présentent les doctrines issues de l'idée de substance passive : panthéisme, matérialisme, idéalisme ; le fond en est le même ; elles sont toutes au même titre la négation du spiritualisme. De l'hypothèse qui leur sert de principe conscient ou inconscient, toutes les conséquences qu'on peut tirer tendent nécessairement à nier la seule réalité positive que nous connaissions : la conscience. La conscience n'est rien de plus, pour tous ces philosophes, qu'une sorte de lieu intérieur où coexistent et se succèdent les idées. Alors qu'elle est dans son fond activité et liberté, on lui confère l'immobilité et la passivité de l'espace ; on substitue à la réalité le phénomène ; mais tandis que le monde des phénomènes conçu à son vrai titre, a sa raison d'être et son mode d'existence légitime, ce fantôme de conscience n'existe que dans l'imagination des philosophes, qui font de la vie humaine le rêve d'une ombre.

Aux idées, modes éternels de la substance divine régis par les lois de la nécessité logique, Hume substitue une multitude de sensations et d'images soumises aux lois de l'habitude ; dans les deux cas, l'esprit substitue à la réalité, un monde fictif et abstrait. Il construit la réalité au lieu de chercher simplement à l'apercevoir. Nous savons cependant que tout ce que notre esprit fait ne peut avoir de réalité ; mais précisément, telle est la force de certaines habitudes mentales, que nous les prenons pour des instincts et ne reconnaissons plus notre œuvre.

Certes nul mieux que Descartes n'avait compris la nécessité de s'affranchir des préjugés qui de tout temps ont obscurci la vue des philosophes. La révolution qu'il accomplit ou qu'il voulut accomplir était inspirée précisément par l'horreur des opinions toutes faites, des conventions admises

par respect de l'autorité. Sa philosophie veut être réaliste ; elle est un effort pour saisir la réalité cachée sous les apparences ; et nous savons qu'il eut la gloire de découvrir cette réalité là seulement où nous pouvons l'apercevoir : dans l'existence du moi. Mais au lieu de réfléchir sur ce fait primitif, pour en déterminer exactement la nature, et s'imprégner en quelque sorte de sa réalité singulière, il se laisse entraîner tout aussitôt par les habitudes de langage dont il pensait s'être affranchi, et confond le sujet avec l'objet, le moi avec la substance pensante. A la vérité psychologique, seule conforme à la réalité, seule certaine, il substitue la vérité logique, c'est-à-dire purement conventionnelle. Il abandonne la proie pour l'ombre. Il retombe sous le joug de la scolastique dont il avait voulu se libérer.

Le *cogito* ouvrait à la philosophie une voie nouvelle : l'idée de substance la ramène en arrière. Il faut, dit M. de Biran, revenir au *cogito*. Entendu en son vrai sens, il est identique au je veux, ou au sentiment d'effort volontaire. Le principe de la philosophie, au lieu d'être l'idée de substance est l'idée de force.

c. Philosophies de la force.

L'idée de force est aussi ancienne que l'humanité ; bien avant que les philosophes ne l'aient retrouvée par la réflexion et en aient saisi l'importance, elle se trouvait au fond de toutes les pensées de l'homme primitif : « Dans les premières langues poétiques, tout vit, tout est animé ; les formes du langage sont toutes vivantes comme la pensée qui ne tend qu'à se manifester comme à se retrouver partout au dehors, avant d'avoir fait sur elle-même un retour qui doit lui révéler plus tard un monde moins poétique¹ ». « C'est sous la même influence que naquit la philosophie platonicienne comme

1. Cousin, t. III, p. 156. *Division des faits psychologiques et physiologiques* (phrase embarrassée, qui n'est probablement pas celle du manuscrit).

une lucur éclatante et pure qui luit encore à travers les siècles¹ ».

M. de Biran veut parler ici de la philosophie péripatéticienne, qui, pour expliquer la vie chez les plantes, la sensation et le mouvement chez les animaux, comme la pensée chez l'homme, fait appel à autant de forces ou d'âmes distinctes. Faute de réflexion et d'avoir ramené cette idée à sa véritable origine, l'esprit humain peupla le monde de forces. Nous saisissons bien en nous, dans le sentiment de l'effort musculaire, quiseretrouveidentiqueàlui-même, dans tous les instants de sa durée, l'existence du moi comme cause, ou force productrice. Nous serons donc fondés, en vertu d'une induction première, à attribuer à une force une et permanente les effets identiques. Mais rien ne nous autorise à expliquer de la sorte les phénomènes sensibles, essentiellement variables et différents les uns des autres, malgré les analogies qu'ils ont entre eux. C'est pourtant ce que firent les philosophes scolastiques. L'abus que la philosophie scolastique fit de ce mode d'explication, en provoqua justement le discrédit².

Mais d'un autre côté la physique de Descartes, et la physique moderne dont Bacon fixa la méthode et l'objet, n'y renoncèrent pas d'une façon définitive sans tomber à leur tour, dans de graves erreurs.

Considérer les forces comme des propriétés, la cause comme homogène à l'effet, c'est confondre « ce qui est proprement dynamique ou potentiel avec ce qui est purement mécanique, et que l'imagination peut concevoir comme résultat de l'arrangement des pièces de la machine³ ». Or l'expérience a montré que les lois cartésiennes du mouvement, établies sur des considérations purement géométriques étaient fausses. Les corps ne se laissent pas ramener aux

1. Cousin, p. 155. *Id.*

2. Cousin, p. 164. *Id.*

3. Cousin, p. 161. *Id.*

abstractions mathématiques. Ils ne diffèrent pas seulement par la grandeur, mais par la résistance ; et la résistance est irréductible à la grandeur ; la notion de force est plus profonde que celle d'étendue. L'hypothèse cartésienne est assurément séduisante puisqu'elle favorise la tendance de l'esprit à l'unité ; mais la nature ne se laisse pas enfermer dans les cadres que notre imagination veut lui imposer. Si on admet au contraire des forces derrière les faits, ces forces étant nécessairement hétérogènes aux faits, ne pourront être mises en équation avec les faits eux-mêmes ¹. D'autre part il faudra admettre plusieurs ordres de faits, hétérogènes entre eux, et par conséquent non égaux ou équivalents. L'esprit, dont la tendance essentielle est d'unifier ses représentations, repoussera donc systématiquement l'idée de force, quoique l'expérience en proclame la justesse et la nécessité. Mais il ne sert à rien de construire des systèmes bien faits, que la nature contredit. L'objet de la science ne doit pas être asservi aux caprices de notre imagination, ou aux rigueurs de notre faculté de raisonner. La connaissance humaine a des limites, que la science véritable ne cherche pas à dépasser.

L'hypothèse mécaniste fut la source d'erreurs plus graves encore, en physiologie qu'en physique ². Au lieu d'expliquer les fonctions différentes par des âmes ou des principes différents, comme l'avait fait Aristote, on considéra tous les faits comme les effets de divers modes d'arrangement et de connexion des parties. Quand on a fait abstraction de toute cause efficiente, on peut très bien sans inconséquence n'admettre qu'une seule classe de facultés ou de fonctions attribuées au corps, ou à certaines propriétés du corps ; on assimilera la vie psychologique inconsciente, constituée par les sensations animales, les images, le plaisir et la douleur, à la vie proprement physiologique ; on attribuera aux organes

1. Bertrand. *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, 237.

2. Cousin, t. III, p. 162. *Division des faits psychologiques et physiologiques*.

la propriété de sentir comme d'exécuter certains mouvements; en suivant cette pente on sera conduit à expliquer de la même façon la pensée, c'est-à-dire à la considérer comme la fonction d'un organe.

Se borne-t-on, comme les physiiciens modernes, à déterminer les antécédents véritables des faits, les analogies qu'ils ont entre eux, on fait assurément un travail utile, dont on ne peut se dispenser, en aucun cas, quelle que soit l'hypothèse que l'on a adoptée¹. Mais d'abord on a une tendance à remplacer les essences nominales, les entités, les quiddités de la vieille école par des termes de propriétés, abstraites de tout sujet d'inhérence, et de croire qu'on a expliqué quelque chose quand on a parlé de vitalité, de sensibilité, de motilité. Par ces expressions abstraites, les physiologistes désignent les analogies que présentent les diverses manifestations de la vie animale; ils substituent à une multitude de faits particuliers l'idée des propriétés qui leur sont communes, et cherchent ensuite les rapports de ces propriétés entre elles, c'est-à-dire l'ordre dans lequel elles se succèdent et coexistent. Mais qu'ils ne s'imaginent pas avoir rien expliqué! Ils n'ont fait que reculer leur ignorance. D'où dérivent ces propriétés générales elles-mêmes? elles sont aussi inexplicables que les faits particuliers dont elles sont l'expression réduite ou appauvrie; au fond la même difficulté subsiste, et c'est en vain que les savants cherchent à la dissimuler par une généralisation souvent arbitraire et précipitée. En d'autres termes les savants modernes se bornent à déterminer les lois qui régissent les faits; mais ils n'expliquent pas ces lois, qui ne sont en somme qu'une expression abrégée des faits eux-mêmes.

Dira-t-on que cette explication est impossible, et d'ailleurs inutile au savant? En réalité, l'élimination de l'idée de cause, entendue comme force productrice, peut être une source d'erreurs, en tant qu'elle favorise la tendance de l'esprit à for-

1. Cousin, p. 166. *Id.*

cer les analogies qui existent entre les faits, pour s'élever à l'idée d'une loi générale qui les embrasserait tous¹. Mais elle est particulièrement dangereuse en psychologie où elle a pour conséquence de nous voiler le caractère essentiel des faits. Les faits de conscience ne s'entendent que dans leur rapport au sujet, qui est précisément, pour M. de Biran, une cause efficiente, une force. Si on les considère en dehors du moi qui se les attribue, on les transforme en abstractions sans réalité, en pures possibilités, qui se prêteront à tous les jeux de notre esprit, puisque c'est lui qui les a créées ; mais il n'y aura pas plus de ressemblance entre ces combinaisons artificielles et les opérations de l'âme qu'entre « le chien constellation et le chien animal aboyant ». L'application de la méthode expérimentale à la psychologie, c'est-à-dire la transformation de cette science en une science expérimentale, soit subjective, soit objective, selon qu'elle porte sur les faits psychologiques, ou les faits physiologiques qui leur sont associés, est, aux yeux de M. de Biran, la négation même de la psychologie proprement dite.

Ainsi aucune science, pas plus les sciences de la nature que la psychologie, ne peut se passer de l'idée de force ; c'est pourquoi toutes présupposent l'analyse réflexive, qui restitue à l'idée de force ou de cause active avec sa place véritable à l'origine de la connaissance, sa signification et ses limites. La psychologie ainsi entendue, est pour M. de Biran, ce que la philosophie est pour Descartes : la science des principes de toute connaissance. Mais la notion fondamentale de la psychologie est l'idée de force, non l'idée de substance.

Or « toute force ou toute cause est occulte par sa nature, en ce sens qu'elle ne peut se représenter ou se figurer au dehors. »

« Il ne s'agit pas d'en faire un moyen d'explication ; tout

1. Bertrand, p. 258.

Cousin, t. IV. *Rapports du physique et du moral de l'homme* 74-78.

au contraire, on la donne ou l'exprime comme la limite nécessaire de tout ce qu'il est possible et permis d'expliquer, de traduire en images, de résoudre en éléments sensibles ¹. »

Quand le savant est arrivé à admettre sous un groupe de phénomènes l'existence d'une force, là s'arrête nécessairement son explication. Mais pour considérer les phénomènes sous le rapport nécessaire qu'ils ont avec leur cause, le savant n'est pas dispensé de les observer, d'en déterminer les analogies avec les autres faits, de les mesurer. Tout ce travail est le même, soit qu'on emploie, soit qu'on écarte la notion de cause... Il doit être particulièrement minutieux et précis dans le premier cas, puisque le signe révélateur de la cause, c'est la reproduction des *mêmes* phénomènes, du même rapport.

« Cela bien entendu, si l'on demande pourquoi ou comment l'effet a lieu, il n'y a qu'une seule bonne réponse au pourquoi, et c'est précisément celle dont Molière nous a tant fait rire. Pourquoi le quinquina chasse-t-il la fièvre? et pourquoi chaque remède a-t-il cette vertu? Le plus savant ne peut répondre autrement que le personnage comique : Parce qu'il y a en lui cette vertu qui le rend cause nécessaire, occulte (à son titre de vertu) de tels effets sensibles qu'il manifeste ². »

Ainsi le dynamisme assigne des limites à la connaissance scientifique. L'erreur des mécanistes aux yeux de M. de Biran fut de vouloir expliquer à fond les phénomènes. Ils partent du postulat de l'intelligibilité universelle, et conçoivent toute connaissance des corps sur le modèle de la connaissance mathématique. Pour expliquer le passage de la cause à l'effet, il fallait donc admettre qu'il y a homogénéité de nature entre les deux termes de la relation, ou que l'idée de l'effet supposé complexe peut être résolue en éléments

1. Cousin, t. III, 166. *Division des faits psychologiques et physiologiques.*

2. *Id.* 167.

semblables ou identiques au tout. Le monde des êtres vivants, comme celui des corps bruts, fut composé d'éléments homogènes ; de telle sorte que toute explication se réduisit en définitive, à la représentation d'un déplacement ou d'un arrangement particulier de ces éléments réduits eux-mêmes à des solides géométriques. Rien de plus clair pour l'imagination ¹, mais rien de plus faux, car les corps diffèrent non seulement par la grandeur, mais par la masse ; rien au fond de plus obscur, car le choc qui est le fait initial de mouvement, dans les théories purement mécanistes, ne peut pas s'entendre lui-même, sans l'idée de force, et sans qu'on suppose par suite hors du domaine de la représentation, un monde invisible, dont il faut se borner à constater les manifestations, et à induire l'existence. Notre ignorance sur ce point est invincible ; on ne gagne à ne pas s'y résigner, qu'à s'égarer dans des hypothèses arbitraires ; le désir

1. L'étendue, telle que la conçoit Descartes, n'est pour Maine de Biran que la forme de l'imagination. Ce n'est pas cette étendue intérieure qui consiste dans la résistance à l'effort musculaire, c'est l'espace visuel, c'est-à-dire la forme de nos intuitions, le lieu dans lequel se coordonnent les qualités sensibles des objets. Or le contenant a nécessairement les propriétés essentielles du contenu ; c'est pourquoi l'étendue est passive, indifférente par elle-même à l'action, comme les qualités données par la sensation. Il est vrai que ces qualités apparaissent aux sens comme hétérogènes entre elles, mais l'imagination et l'habitude ayant pour effet de lier plus fortement entre elles les représentations analogues, il arrive que nous substituons à la représentation des qualités hétérogènes des objets, la représentation de faits homogènes tels que les mouvements. « Il résulte des lois si bien connues de l'association des idées ou des images, dit M. de Biran, que ces phénomènes ont plus d'affinité entre eux, plus de tendance à se lier dans l'imagination, à s'y reproduire l'un par l'autre, ou à devenir signes l'un de l'autre, lorsqu'ils se ressemblent entre eux, comme deux mouvements par exemple, que lorsqu'ils sont d'un ordre tout différent ; aussi faut-il une expérience moins longue, moins répétée pour que l'imagination s'accoutume à représenter les deux faits analogues dans cet ordre nécessaire que l'un est dit cause de l'autre, mais cette facilité du passage de l'imagination n'influe en rien sur la liaison réelle et nécessaire de la cause à l'effet¹. »

On peut dire, en ce sens, que l'hypothèse mécaniste a aux yeux de M. de Biran, la même origine que l'hypothèse empiriste ; elles dérivent l'une et l'autre de la prédominance de l'imagination sur la réflexion, de la paresse de l'esprit qui s'annihile en quelque sorte en se soumettant à la loi du moindre effort.

1. Bertrand, *ouv. cit.* p. 269.

de tout comprendre parfaitement nous entraîne loin du monde réel, dans un monde imaginaire de pures possibilités, complaisantes à nos vœux.

On pourrait objecter il est vrai, à M. de Biran, que le dynamisme a pour résultat de « spiritualiser le monde extérieur des corps, autant qu'on risquait de matérialiser le monde intérieur des esprits, en voulant leur appliquer la loi de substance ou la condition de l'objectivité absolue ¹ ». Mais cet excès, répond-il, est moins redoutable ; car il est une garantie contre la pente qui entraîne l'esprit humain « vers le système d'unité absolue, gouffre où vont se perdre toutes les existences individuelles ² ». Et du reste, on peut l'éviter, par la réflexion, en dégageant de l'aperception immédiate de soi le type de toute réalité qu'elle enveloppe, et en l'étendant, par une induction légitime, aux êtres vivants et aux corps bruts.

La gloire de Leibnitz, aux yeux de M. de Biran, fut d'avoir établi sa philosophie sur son fondement véritable, l'idée de force. Sans doute, il ne sut pas toujours résister au prestige de l'esprit de système, et à la tyrannie de la nécessité logique ; de là viennent ses plus graves erreurs, notamment son système de l'harmonie préétablie, qui est en opposition si évidente avec les aperceptions immédiates de la conscience ; mais sa doctrine tient de ses origines un grand nombre de vérités psychologiques³ méconnues par Descartes et ses disciples. Tandis que Spinoza et Locke partaient du deuxième terme de l'enthymème de Descartes, c'est-à-dire de l'idée de substance, Leibnitz remontait au premier terme, au cogito qu'il interprétait plus exactement, mais sans en apercevoir toutes les conséquences. C'est pourquoi M. de Biran revient de nouveau au même point de départ, et se gardant des erreurs commises par ses devanciers, va s'efforcer de se maintenir dans la bonne voie.

1. Cousin, t. III, 20-21. *Aperception immédiate*.

2. Cousin, *id.*, 20-21. *Aperception immédiate*.

3. Cousin, t. IV, 341. *Doctrine philosophique de Leibnitz*.

d. *Caractère dominant de la philosophie
de M. de Biran.*

La philosophie de M. de Biran a le double caractère de la philosophie moderne, telle que Descartes l'a conçue ; c'est d'une part la science des principes ; comme telle, elle ne présuppose aucune autre connaissance, et toute science au contraire la présuppose ; et d'autre part, c'est la science de la réalité ; elle se propose non de construire un système bien lié, mais de connaître ce qui est, et par conséquent de résoudre le passage de la pensée à l'existence. Or, si l'existence n'était pas liée immédiatement aux principes, en d'autres termes si ces principes étaient conventionnels, il faudrait renoncer à tout espoir de la connaître jamais. La vérité qui sert de fondement à la philosophie doit donc être tout à la fois primitive et intuitive, c'est une aperception immédiate de la réalité ; en elle s'identifient la pensée et l'être.

L'idée de substance ne remplit pas cette double condition. En tant qu'elle est conçue comme une chose, comme un objet, elle suppose nécessairement un sujet qui la conçoit, ou pour qui elle existe. Il faut donc que ce sujet existe d'abord pour lui-même, et qu'il saisisse son être comme force, non comme substance. « Je pense » est identique pour Maine de Biran à « je veux » et comme l'exercice de la volonté est inséparable d'un effort musculaire à « je meus » c'est-à-dire, je suis une force, une puissance d'agir. Voilà dans l'ordre de la connaissance, la vérité première. Substance, modes, catégories de la pensée, pensée absolue n'existent que pour une pensée qui se pense, et qui ne peut les penser qu'à cette condition. Or cette pensée, pour M. de Biran, est essentiellement volonté ; car la volonté seule peut s'apercevoir comme sujet, sans se transformer en objet ; vouloir et avoir conscience de soi ne font qu'un ; le moi identique à la volonté se connaît par l'acte même où se manifeste son existence. Qu'on ne dise pas qu'avant d'exister, le moi était possible et que l'être indéterminé est

antérieur au moi. Le possible lui-même n'existe comme tel qu'en tant que je le pense, et que par conséquent je me pense par cela même, ou que j'existe pour moi.

L'idée ou plutôt l'aperception du moi conçu comme force est donc le terme où doit nécessairement s'arrêter la réflexion, dans sa régression aux principes; c'est la vérité première, le principe de la philosophie.

Mais cette vérité primitive est en même temps un fait, c'est l'acte par lequel le moi pose son existence. Le moi pour M. de Biran n'a pas seulement une existence formelle. Je puis avoir le sentiment de mon existence en dehors de tout exercice des sens et de l'imagination. Il suffit pour cela d'une tension volontaire de mes muscles dans les ténèbres et le silence. Si l'on dit que la conscience est du moins toujours accompagnée du sentiment physique de la vie, qui en diffère, M. de Biran ne le conteste pas; mais autre chose est vivre et savoir que l'on vit; ce qui le prouve, c'est que le premier de ces faits existe sans l'autre, chez les animaux et chez l'homme même dans certains états; c'est d'autre part, que la conscience de soi et le sens vital ou organique ont des caractères opposés: la conscience est d'autant plus nette que le sentiment est moins intense; ils ont enfin des conditions différentes. Bref, l'opposition du sujet à l'objet, n'est pas dans la doctrine de M. de Biran, l'opposition logique de la forme et de la matière, comme chez Kant; le moi a sa réalité propre; c'est un fait; c'est le fait primitif que tous les autres supposent, puisqu'ils n'existent pour nous qu'à la condition d'être connus, c'est-à-dire que par rapport au moi qui les connaît. En tant qu'elle se propose la détermination précise d'un fait, ou plus exactement du fait primitif, on peut dire que la philosophie de M. de Biran est une philosophie de l'expérience, et qu'elle se distingue nettement par ce caractère, des philosophies systématiques, construites de toutes pièces, par l'esprit, sur une hypothèse.

Nous disons: philosophie de l'expérience, mais non empirisme; car l'empirisme est lui-même une hypothèse philoso-

phique, non une science véritable. Condillac et Hume réduisent *à priori* l'expérience à l'ordre habituel de nos sensations. De là, ils prétendent déduire toutes les opérations et toutes les formes de la pensée; ils font rentrer de force dans les cadres qu'ils se sont donné à l'avance toute expérience possible; c'est une prison où désormais toute pensée se trouve captive. Tout ce que l'on obtiendra en procédant ainsi, c'est de construire un système cohérent, dont on pourra admirer la valeur logique, ou l'ordonnance harmonieuse, mais on n'atteindra pas le but proposé, c'est-à-dire l'explication des faits. Cette idée de construire l'expérience est vraiment étrange¹. Est-ce que l'expérience n'est pas essentiellement le primitif, le donné? Or la sensation n'est pas le fait primitif; elle n'est que pour celui qui l'éprouve et qui se distingue d'elle en l'éprouvant. Au lieu d'imaginer à l'avance une forme déterminée et exclusive d'expérience, il faut rechercher le fait primitif; et la connaissance de ce fait servira en quelque sorte de modèle à l'expérience.

Taine reproche à M. de Biran, dans son livre sur les philosophes français du xix^e siècle, d'habiter dans l'abstraction pure, à « 500 pieds au-dessus de la terre » à moins que ce ne soit au-dessous, car une page plus haut, il fait dire à Cousin « Passez Messieurs, dans l'arrière-cave, c'est le domicile de M. de Biran, un bien grand philosophe¹ ». Mais ce reproche, c'est précisément celui que M. de Biran fait aux philosophes qui l'ont précédé, et en particulier aux empiristes, à l'école desquels se rattache Taine. Ces faits sensibles que Taine considère comme le monde réel, ce sont en réalité des représentations. Or ces représentations n'existent pas en elles-mêmes, et comme suspendues dans le vide; elles sont attribuées par un sujet à un objet. Isoler ces représentations comme le fait Taine, de leurs conditions réelles d'existence, c'est donc réaliser des abstractions. Que l'on n'envisage dans le monde, comme le font les savants, que les phéno-

1. Taine, *Les philosophes français*, Chapitre sur M. de Biran.

mènes sensibles, rien de plus légitime, étant donné le but qu'ils se proposent : ils ne veulent pas connaître la réalité, mais seulement classer les faits et déterminer l'ordre dans lequel ils se succèdent ou coexistent : mais tel n'est pas l'objet de la philosophie.

En tant qu'elle veut être, comme nous l'avons montré, la science des principes et la science de la réalité, on peut dire qu'elle est la science du fait primitif, et qu'elle est à ce titre une véritable philosophie de l'expérience, de cette expérience primitive que toute autre forme d'expérience suppose. La principale difficulté, pour le philosophe, c'est précisément de connaître ce fait dans son originalité et sa pureté. Malgré nous, nous cherchons à nous le représenter, nous l'objectivons. Il faut se soustraire à cette illusion. Il faut, pour ainsi dire désobjectiver la conscience et l'apercevoir dans son intimité. En ce sens l'esprit de la philosophie de M. Bergson est tout à fait conforme aux tendances de la philosophie biranienne. La vraie philosophie, c'est donc la psychologie, et la vraie psychologie est réflexive ; c'est l'effort que fait l'esprit pour se saisir dans sa réalité propre et sans mélange.

Si tant de philosophes ont échoué dans cette tentative, c'est qu'ils ont appliqué à la détermination du fait primitif des facultés qui ne lui étaient pas appropriées. Ils l'ont conçu sur le modèle des faits que nous imaginons ou des idées que forge notre entendement. D'où la prédominance, chez la plupart d'entre eux, de l'imagination et des facultés logiques. Mais ces facultés ne sont pas primitives. L'imagination dérive de la sensation, or la sensation n'est réellement que pour un être qui s'en distingue en le subissant. D'autre part, quand Descartes dit : je suis une chose pensante, le véritable *je* s'oppose à la chose qu'il personnifie. Le fait primitif ne peut être saisi que par la réflexion qui en est inséparable ; car pour le moi, exister et avoir conscience de soi, c'est tout un. La réflexion est la faculté primitive, qui seule est appropriée à la connaissance du fait

primitif. Il en résulte que la vérité psychologique ne peut être imaginée ou abstraite passivement des images ; elle est immédiatement aperçue par la conscience. On ne pourrait en donner l'idée à celui qui ne la saisirait pas directement en lui-même. Elle ne peut être représentée ni communiquée par le langage : elle est ineffable¹ et inimaginable.

Mais si l'expérience intime ou réflexion est le point de départ et le principe de toute connaissance philosophique, elle n'est pas exclusive d'autres formes ou modes d'expérience. Il y a en nous certains états dont le moi est témoin, mais qu'il ne fait pas, et dont il ne peut s'expliquer l'existence qu'à la condition de supposer l'existence d'autres forces intimement unies à lui, soit qu'elles concourent au même but, soit qu'au contraire elles poursuivent un but opposé.

La conscience n'est pas entendue par Maine de Biran dans le sens large et vague où l'ont pris tous les Cartésiens, comme une sorte de propriété commune à tous les faits psychologiques, et qui s'étend indifféremment aux états que nous subissons et aux actes que nous accomplissons. Les faits de conscience, au sens précis du mot, sont ceux qui sont attribués au moi ou que le moi s'attribue ; ce sont par suite exclusivement des opérations ou des actes. La conscience est le sentiment de l'effort musculaire. Comme toutes les opérations intellectuelles, perception, mémoire, abstraction, généralisation, jugement, raisonnement ont leur source dans l'attention et la réflexion qui sont elles-mêmes des modes de notre activité, elles sont directement ou immédiatement conscientes ; mais il est clair, par suite, que les sensations organiques et toutes les affections, envisagées dans leur nature propre, c'est-à-dire dans ce qu'elles ont de passif, ont une autre origine et ne peuvent être attribuées à la même cause. Elles sont nécessairement les effets d'une force différente du moi, quoique intimement liée à lui. Au-

1. Maine de Biran a développé ces idées dans l'*Introduction générale aux fondements de la psychologie*, V. Naville, t. I.

dessous de la conscience, M. de Biran est ainsi conduit à admettre le sentiment de la vie qui en est distinct.

D'autre part, nous expérimentons en nous certains états d'enthousiasme, d'inspiration, d'extase qui nous apparaissent comme les manifestations d'une vie supérieure, car nous n'avons pas conscience de les produire ; et le moi se trouve vis-à-vis d'eux dans une situation analogue à celle où il était vis-à-vis des sensations organiques.

Ainsi la vie humaine ne se réduit pas à la vie de conscience ; elle n'est pas simple comme celle de l'animal ou d'un pur esprit. Si la conscience en est le caractère propre, elle n'en épuise pas toutes les manifestations ; et la psychologie conçue comme l'étude du moi ou du fait primitif s'achève nécessairement en « *Anthropologie* ». L'expérience intime, centre véritable des recherches philosophiques, doit être complétée par l'expérience-externe et cette expérience supérieure qu'on pourrait appeler l'expérience religieuse. L'*Anthropologie* a, par suite, pour objet l'étude de ces trois formes de vie, et de leurs rapports.

Cousin n'a donc pas compris le vrai caractère de la dernière philosophie de M. de Biran lorsqu'il écrit dans la célèbre préface de son édition de 1834 : « La théorie de M. de Biran, vraie en elle-même, est profonde, mais étroite. M. de Biran a retrouvé et remis à leur plan un ordre réel de faits entièrement méconnus et effacés ; il a séparé de la sensation et rétabli dans son indépendance l'activité volontaire et libre qui caractérise la personne humaine. Mais comme épuisé de ce travail, il ne lui est plus resté assez de force, ni de lumière pour rechercher et discerner un autre ordre de phénomènes enfouis sous les deux premiers. Telle est la faiblesse humaine. A un seul homme, une seule tâche ; celle qu'accomplit M. de Biran a de l'importance et de la grandeur : qu'elle suffise donc à l'honneur de son nom¹. »

1. Cousin. *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral*, 1834, préface de l'éditeur, 41.

Le mysticisme de M. de Biran lui apparaît dès lors comme une « inconséquence », « inconséquence nécessaire » il est vrai, car « on ne se repose point dans l'exclusif et l'incomplet ; faute d'avoir admis l'autorité de la raison, il était inévitable, selon lui, que M. de Biran en cherchât l'équivalent dans une révélation divine¹. »

« Que serait-il arrivé à M. de Biran, ajoute Cousin, si nous ne l'eussions perdu en 1824 ? Je l'ai assez connu, et s'il m'est permis de le dire, je connais assez l'histoire de la philosophie et les pentes cachées mais irrésistibles de tous les principes pour oser affirmer que l'auteur de la note en question aurait fini comme Fichte a fini lui-même². »

Le mysticisme est peut-être une inconséquence dans l'« idéalisme subjectif » de Fichte ; il nous paraît au contraire le couronnement naturel de la philosophie de M. de Biran. Il ne faut pas que son point de départ « le moi » nous fasse illusion. A aucun moment de son développement, cette philosophie ne fut dirigée par des tendances idéalistes ; elle eut toujours des tendances contraires, c'est-à-dire, des tendances réalistes. M. de Biran a horreur de l'esprit de système ; il met sans cesse notre esprit en garde contre la pente fatale qui conduit l'esprit au gouffre de l'unité absolue. Il a la préoccupation constante de maintenir la distinction réelle des choses. N'est-ce pas, par ce caractère, que sa philosophie dynamiste se distingue du mécanisme qui réduit les êtres vivants aux corps bruts, ceux-ci aux phénomènes représentés ! L'objection qu'il ne cesse d'adresser aux empiristes, et à Kant, c'est d'avoir confondu, faute d'une analyse suffisamment précise, des faits ou des éléments de ces faits qui étaient en réalité distincts. Le tort de ces philosophes, dit-il, ce fut d'entreprendre la synthèse de la nature humaine, avant d'en avoir fait l'analyse ; ce fut l'erreur notamment de Condillac, de Hume, qui partent d'une donnée

1. Cousin. *Id.*, p. 39.

2. Cousin. *Id.*, p. 40.

hypothétique, la sensation pure, et essayent vainement d'en tirer l'esprit tout entier, Kant lui-même, doué cependant d'un remarquable esprit d'analyse, confond souvent avec les faits primitifs des idées abstraites, œuvre artificielle de son entendement. La philosophie de M. de Biran est essentiellement une philosophie du discontinu, de la contingence. Toute réalité est force. Or il y a plusieurs ordres de forces qui se manifestent par des effets distincts, et sont irréductibles les unes aux autres. Par suite, on constate le réel, on ne le déduit pas. Il importe seulement de le bien constater, et en cela consiste toute la difficulté de la philosophie. Parmi les faits où se manifeste la vie humaine, il y en a qui attestent l'existence d'une force supérieure, qui en marquent la présence en nous : ce sont les faits religieux. M. de Biran admet l'existence de ces faits, et cherche à les expliquer dans leur originalité. C'est ainsi qu'une philosophie religieuse vint compléter sa philosophie du moi, ou que celle-ci fut naturellement amenée à se dépasser. En ce sens, on peut dire que M. de Biran, non pas, eût fini, mais a fini comme Fichte ; car comme lui il invoque une grâce mystérieuse qui à certaines heures, vient éclairer l'homme ; mais loin d'être une inconséquence dans sa doctrine, cette idée en est, sinon la conséquence nécessaire, du moins le prolongement ou le complément naturel. Et lorsque Stapfer, qui connaissait mieux son ami M. de Biran, que « le jeune Cousin », écrivait quelques mois après sa mort. « Je m'imaginais que la philosophie religieuse avait besoin de M. de Biran » il ne la considérait pas comme un accident, bien moins, encore, comme une inconséquence dans le développement de sa pensée philosophique, mais au contraire comme son expression la plus complète et la plus parfaite.

La philosophie de M. de Biran n'a pas le genre d'unité d'un traité de géométrie ; elle n'est pas virtuellement contenue dans une définition ; elle a l'unité de la vie qui se mani-

1. Expression dont se sert Maine de Biran dans son journal.

este aux diverses époques de son évolution par des formes nouvelles sans qu'on puisse exactement dire à quel moment elles apparaissent. C'est là qu'il faut chercher le véritable centre de sa doctrine ; à la vérité, ce centre se déplace à mesure que se développe sa pensée ou plutôt que s'accroît son expérience. La philosophie de M. de Biran reproduit le mouvement d'une pensée qui se connaît plus complètement à mesure qu'elle s'approfondit davantage. Elle ne se développe pas tout entière sur le même plan, mais à travers des plans superposés, sans cesser cependant d'être en relation les uns avec les autres. Rien de comparable, ici, à l'unité artificielle et logique d'une théorie, c'est l'enrichissement progressif d'une vie de plus en plus intense et de plus en plus profonde.

c. *Ses divisions générales.*

L'erreur de Cousin fut de n'apercevoir dans la philosophie de M. de Biran que le point de vue psychologique ; pour celui-ci, c'est assurément un point de vue exact, mais incomplet ; c'est de là qu'il faut partir ; mais on ne peut expliquer tout le contenu de la conscience sans la dépasser, sans descendre au-dessous du moi, dans les régions inconscientes de la vie animale, sans s'élever au-dessus dans le monde supérieur des réalités invisibles.

« Il est temps, écrit M. de Biran dans l'Introduction aux *Nouveaux Essais d'Anthropologie* de développer ces différentes vues ou faces de l'humanité.

« Je formerai trois divisions de la science de l'homme, telle que je la conçois. Cette notion de l'homme est infiniment compliquée, puisqu'elle renferme tous les modes passifs et actifs de notre existence, tous les produits divers des forces vivantes qui la constituent. Ces forces vivantes, ou ces vies que l'*expérience intérieure* apprend à distinguer et que le sens intime ne permet pas de confondre sont trois et non pas une seule, quoiqu'il n'y ait logiquement qu'un homme et

psychologiquement qu'un *moi* unique. Je ferai en conséquence trois divisions de cet ouvrage.

« La première comprendra les phénomènes de la *vie animale* que je ne distingue point de celle qu'on a désignée de nos jours sous le titre de vie organique. Je dirai pourquoi cette distinction futile en elle-même est inutile à mon but.

« La deuxième division renfermera les faits relatifs à la *vie propre de l'homme*, sujet sentant, pensant, soumis aux passions de la vie animale et en même temps libre d'agir par sa propre force, et en vertu de cette force seule, personne morale, *moi*, qui se connaît et connaît les autres choses, exerce diverses opérations intellectuelles qui ont leur principe commun dans la conscience du *moi* ou dans la force active qui le constitue.

« La troisième division, la plus importante de toutes, est celle que la philosophie a cru jusqu'à présent devoir abandonner aux spéculations du mysticisme, quoiqu'elle vienne aussi se résoudre en faits d'observation, puisés dans une nature élevée, il est vrai, au-dessus des sens, mais non point étrangère à l'esprit qui connaît Dieu et lui-même¹. »

Vie animale, vie humaine, vie de l'esprit, tels sont les trois modes d'existence dont le mélange ou la combinaison forme notre vie réelle. Ce sont aussi les manifestations de trois forces distinctes et qui peuvent exister séparément. Nous nous trouvons en quelque sorte placés au confluent de ces trois fleuves de vie. Leurs eaux se mêlent sans se confondre, et il est toujours possible de les distinguer à celui qui possède cette faculté d'abstraction intellectuelle ou réflexive que Bonnet appelait d'un mot heureux « le psychomètre² ».

Ces forces sont irréductibles les unes aux autres. Il y a

1. Naville, t. III, 356-357, *Anthropologie*. On retrouve cette division, dit le père Gratry (*Connaissance de l'âme* 1857), dans saint Augustin et saint Bonaventure. Il l'adopta lui-même.

2. *Notes sur quelques passages de l'abbé de Lignac*, 346. Al. Bertrand.

dans le moi quelque chose de plus que dans le principe de la vie animale, et il est impossible d'autre part, de déduire la vie de l'esprit de la vie humaine. Cette triple division se résout en faits d'observation. Elle correspond aux trois degrés d'intensité ou de perfection différentes, auxquels se manifeste la vie pensante chez l'homme.

Au-dessous de la pensée proprement dite, qui est inséparable de la conscience, il y a une vie psychologique inconsciente, inséparable de la vie organique, vie superficielle et sans profondeur, mais complète en elle-même, constituée par un ensemble systématique d'affections, d'intuitions et de mouvements. C'est toute la vie de l'animal, qui est incapable de la dépasser. L'homme se surprend parfois à vivre de cette vie élémentaire, dans le rêve et dans la passion. Il n'est plus alors que l'ombre de lui-même, il est aliéné de soi.

Quand apparaît la conscience, c'est-à-dire le sentiment de la personnalité, la distinction du moi et du non-moi, la vie animale ne cesse pas d'exister, elle se poursuit dans les ténèbres de l'inconscient. Le moi s'efforce de l'élever à la pleine lumière de la conscience, de la spiritualiser en transformant ses intuitions en perceptions et en idées, ses affections, en émotions et en sentiments, les mouvements aveugles de sa sensibilité en actes réfléchis. Mais cette matière qu'il veut assouplir et modeler à son image est déjà façonnée par son organisme et soumise à ses lois : elle résiste à son effort. L'homme abandonné à ses propres forces, finit par reconnaître son impuissance à atteindre l'idéal de perfection et de bonheur qu'il se propose : il implore le secours d'une force supérieure.

Alors se manifeste en lui une vie nouvelle, infiniment élevée au-dessus de la vie des sens. Bien plus, l'état de perfection auquel il parvient, dans ses élans d'enthousiasme et d'amour, est tel qu'il est impossible de le considérer comme le plus haut degré de ses facultés personnelles, c'est-à-dire de l'activité du moi ; c'est le reflet de la vie divine elle-même. L'homme se trouve transporté au-dessus de lui, comme il est

rabaisé au niveau de l'animal, quand il reste soumis à l'empire de ses organes.

La vie proprement humaine ou vie consciente est caractérisée par le sentiment de la personnalité : la vie animale n'est pas encore consciente, la vie spirituelle ne l'est plus : toute dualité disparaît à ces deux degrés extrêmes ou limites de la vie pensante. Qui dit conscience, dit au contraire dualité de la nature et de la volonté, conflit de deux forces opposées, dont l'une est nécessitée, et l'autre libre, drame douloureux dont le moi ne peut sortir vainqueur par ses propres forces, mais où du moins il peut acquérir du mérite, et par ses mérites le salut, c'est-à-dire la vie de l'esprit. Ainsi spontanéité, conscience, amour, telles sont les trois formes de la vie : la plus haute perfection comme la suprême joie c'est d'agir par amour.

Telle est dans ses grandes lignes l'Anthropologie de M. de Biran. Cette philosophie est profondément imprégnée du sentiment de la réalité. Elle a horreur de l'esprit de système et se distingue nettement par ce caractère de l'idéalisme absolu. Des deux éléments de la réalité, l'un et le multiple, elle se refuse à sacrifier le second. La vérité est donnée avec l'être même ; elle n'est pas extérieure à la vie, elle en est le sentiment chez un être conscient de soi. Il ne s'agit pas de construire la réalité, car c'est fatalement la réduire et la diminuer ; il faut vivre en quelque sorte penché sur la vie pour en surprendre le secret. Ce qui fait l'intérêt des fragments de l'Anthropologie que nous possédons, et en particulier du *Journal intime* qui en est la partie la plus importante, c'est précisément qu'on s'y trouve en présence d'un homme, non d'un constructeur de systèmes. Point de conventions, ni d'artifices dans ces pages de psychologie vivante, c'est la confidence émue et sincère d'une âme, naturellement repliée sur elle-même, qui nous en apprend plus sur les ressorts cachés de la pensée que les synthèses hâtives des purs métaphysiciens.

Mais il n'est pas facile de faire à la métaphysique sa part.

L'empirisme radical et le dynamisme de M. de Biran, pour ne faire aucune place à l'imagination dans la recherche de la vérité, n'en sont pas moins des conceptions métaphysiques, et il se pourrait que les timidités de la pensée fussent aussi dangereuses que ses hardiesses. Si les erreurs où sont tombées les philosophies de la substance sont la condamnation de l'esprit de système, est-ce que les philosophies de la force ne sont pas dupes à leur tour de l'illusion qui consiste à prendre des croyances acquises pour des faits primitifs ? M. de Biran a fait le dénombrement complet des richesses que contient le trésor intérieur de nos sentiments et de nos pensées. Il n'est pas sûr qu'il en ait déterminé exactement l'origine et la destination. Il a séparé ce qu'il fallait peut-être simplement distinguer, sous peine de ne pouvoir expliquer l'unité profonde de la pensée. Mais il se rendait compte des tendances de sa philosophie : il ne voulait pas sacrifier le réel à l'intelligible. Sa division de la vie humaine prétend reposer, sur les données immédiates de l'observation intérieure : elle reproduit la distinction « des trois ordres » de la philosophie de Pascal. Pour M. de Biran, comme pour Pascal, notre âme s'élève à la vérité par intuition ou sentiment : la raison ne doit pas plus être confondue avec le raisonnement qu'avec l'imagination.

CHAPITRE II

LE FAIT PRIMITIF

Les *Essais d'anthropologie*, publiés par M. E. Naville, s'ouvrent par l'étude de la vie animale et supposent résolu par conséquent le passage de la vie humaine ou de conscience, à la vie animale ou inconsciente. Il nous semble plus conforme à l'esprit de la doctrine de M. de Biran, même dans les dernières années de sa vie, d'en commencer l'exposition par la détermination du fait primitif. Dans l'ordre de la connaissance, sinon de l'existence, ce fait est vraiment présupposé par tous les autres. Rien n'existe que pour un être qui existe pour soi. C'est le « je pense » qui est pour M. de Biran, comme pour Descartes, le principe de la philosophie. Demandons-nous d'abord quelle signification il lui attribue.

Pensée est ici synonyme, pour M. de Biran, de conscience de soi ; et la conscience est elle-même identique au sentiment de l'effort volontaire, ou de l'action de la volonté sur les muscles. Elle ne réside donc pas dans un acte purement spirituel, c'est-à-dire indépendant de tout mouvement des organes ; mais d'autre part, elle ne dépend pas des mêmes conditions organiques que les sensations animales, c'est-à-dire de la transmission d'une impression venue du dehors aux centres nerveux ; elle est liée à une contraction musculaire, non pas à une contraction passive qui ne différerait pas par nature des autres sensations, mais à une contraction active. En d'autres termes, la conscience est toujours le sentiment d'une action exercée par la volonté, c'est-à-dire

par une force hyperorganique sur cette partie du système musculaire qui est placée sous sa dépendance. C'est un sens, si l'on veut, mais un sens original, le sens de l'effort, ou de l'activité.

La théorie de M. de Biran se trouve ainsi également éloignée de celle de Condillac qui ramène la conscience à la sensation, et de la thèse cartésienne qui en fait l'attribut d'une substance toute spirituelle. La conscience est une réalité positive, non transcendante; c'est un fait singulier qu'on ne peut expliquer, en ce sens qu'on ne peut le réduire à une idée plus simple, ou à une image sensible; mais on peut du moins déterminer les conditions de son existence.

Quand nous voulons agir, dit M. de Biran, il se produit dans notre cerveau comme la détente d'un ressort central qui semble entrer en action par lui-même; cette détermination motrice une fois produite dans le centre est transmise immédiatement par les nerfs jusqu'à l'organe musculaire; enfin celui-ci se contracte, la conscience ou le sentiment de l'effort ne se produit qu'à ce moment-là¹.

L'action de la volonté est immédiate et instantanée. « La force manifestée et son produit sensible, externe ou interne, coexistent en un seul point indivisible du temps et sont inséparables, quoique distincts, dans la dualité primitive qui constitue l'existence même du moi. Admettez le moindre intervalle ou le plus simple intermédiaire sensible entre un acte de vouloir et son effet, vous dénaturez cet acte, vous détruisez la force même dans son principe ou son mode essentiel de manifestation². » Vous réduisez en d'autres termes la volonté au désir, et sa relation au mouvement produit au lieu d'être une action véritable, c'est-à-dire la relation d'une cause à son effet, n'est que la consécution habituelle de deux faits.

Le désir, en effet, pour M. de Biran, n'est jamais une

1. Naville, t. I, 211-212-213. *Essai sur les fondements de la psychologie*, *Ibid.* t. III, *Anthropologie*, p. 477-480.

2. *Id.* *Anthropologie*, p. 499.

cause, mais l'occasion à la suite de laquelle arrivent, par une sorte d'harmonie préétablie entre telles affections et tels mouvements corporels, certains phénomènes éventuels. Dans ce cas, il y a un intervalle qui s'écoule entre le désir manifesté et le mouvement effectué ; il y a entre ces deux faits la relation d'antécédent à conséquent ¹. Dans la causalité, il n'y a rien de tel. Sans doute, lorsque nous savons déjà qu'un mouvement est en notre pouvoir, nous pouvons penser à ce mouvement, le prédéterminer, en arrêter en nous l'exécution future, mais cette prédétermination diffère essentiellement d'un vouloir actuel et efficace. Quand on veut véritablement, le ressort de notre activité se débande aussitôt et le mouvement est effectué dans un seul et même instant. La volonté et l'acte ne sont pas deux faits différents, mais deux éléments d'un seul et même fait. Il entre donc dans l'exécution du mouvement volontaire un ingrédient particulier, qui ne se rencontre dans aucun autre mouvement² ; cet élément *sui generis* est l'action d'une force hyperorganique ; il est indéfinissable et ineffable.

« Le cerveau est donc tout à la fois centre de réaction de la force organique, et centre d'action de la force du moi. C'est parce que ces deux forces ont les mêmes signes extérieurs qui les manifestent, les mêmes instruments organiques qu'on a pu croire qu'elles étaient de même nature. Mais au contraire, puisque l'action du cerveau et les mouvements extérieurs qui en résultent sont à peu près les mêmes, dans les deux cas, il faut en conclure que cette influence organique, de quelque manière qu'elle s'accomplisse, n'est point le caractère propre, le type constitutif de la volonté, et que dans l'exercice de cette force, le cerveau n'obéit ni à une cause matérielle qui irrite sa substance, ni à une action sympathique des organes intérieurs ; qu'il ne produit pas non plus les mouvements et les idées par lui-même, car

1. *Anthropologie*. Id.

2. Id., p. 465.

tous ces modes de l'action cérébrale (que M. de Biran appelle spontanés) et qui se manifestent dans l'habitude aussi bien chez les animaux que chez l'homme, ne ressemblent pas aux modes de la volonté. Il faut donc dire que la force constitutive du moi, le principe actif d'unicité agit sur le cerveau, quoique distinct de sa substance ¹. »

C'est en vain qu'on objecte avec Malebranche et Hume qu'on ne sait pas comment l'influx cérébral met en jeu les nerfs et par eux les muscles. L'action et la conscience de l'action, ce qui est tout un, répond M. de Biran, sont d'un autre ordre que la représentation du comment de cette action. La volonté n'agit pas sur les muscles comme un pilote sur son navire. Le navire est extérieur et étranger au pilote ; c'est une machine dont il se représente exactement le mécanisme ; il sait qu'en faisant jouer tel ressort, il produira tel mouvement ².

Le corps et moi, au contraire, ne faisons qu'un seul individu ³ ; j'ai de mon corps, en tant qu'il résiste à mon action ⁴, un *sentiment particulier* qui n'a rien de commun avec l'*idée objective* que je pourrais m'en faire par le moyen des sens. Il faut bien pour que ma volonté se porte à l'action, que je saisisse intérieurement le terme inerte et mobile sur lequel j'agis. Les organes du mouvement volontaire ont une structure particulière ; leurs parties sont disposées ou coordonnées de la manière la plus propre à donner aux impressions qui y ont leur siège le caractère d'intuitions distinctes. Si nous n'avions pas le sentiment de cette réceptivité de l'organe, approprié à l'exercice de la volonté, nous n'agirions pas ⁵. Ce qui le prouve, du reste, c'est que lorsque nos organes sont oblitérés comme dans la paralysie, il n'y a pas

1. Manuscrits inédits. *Notes psychologiques*.

2. Edition Bertrand. *Notes sur quelques passages de l'abbé Lignac*, p. 303-304.

3. Bertrand. *Notes sur quelques passages de l'abbé de Lignac*, 308.

4. *Anthropologie*, 509.

5. Bertrand, *Ibid.* 297, 295.

volonté, que cette oblitération existe dans les fibres musculaires, ou dans la partie interne des nerfs destinés à transmettre au centre l'effet sensible de la contraction ou du mouvement opéré. Et à ceux qui soutiennent que le paralytique ou l'amputé sont cependant doués de volonté, M. de Biran répond qu'il ne peut y avoir dans ce cas qu'une *croissance* fondée sur le souvenir d'un pouvoir ancien, non une *aperception* véritable d'un tel pouvoir. Cette aperception est tout intérieure ; elle est toujours liée au sentiment de notre volonté et du terme organique qui lui résiste, et diffère radicalement de la représentation des conditions extérieures de l'action.

L'ignorance où nous sommes de la manière dont s'effectue cette action, ne peut donc pas faire que nous n'en ayons pas le sentiment, et ce sentiment ne gagnerait rien en précision et en sûreté quand nous en connaîtrions ou plutôt que nous nous en représenterions exactement les conditions objectives. « Le claveciniste, dit M. de Biran, n'a pas besoin de connaître le mécanisme de son instrument pour en jouer, et cette connaissance ne ferait pas qu'il en jouât mieux. L'âme pourrait connaître la structure du cerveau, des nerfs et des muscles sans mieux mouvoir. Mais sans connaître cette structure, elle pourrait voir intérieurement ces fibres comme le claveciniste voit et touche le clavier, et avoir en même temps la conscience du résultat du jeu des pièces ; mais cette connaissance serait toujours différente du sentiment interne de leur action ¹. »

Quant à ceux qui nient cette action pour cette raison qu'elle est inintelligible, et qu'on ne saurait, en aucune façon, concevoir que l'âme, substance spirituelle, agit sur le corps, substance matérielle, ils se créent des difficultés imaginaires. Ils raisonnent juste, en parlant de leurs hypothèses et de leurs définitions ; mais hypothèse et définition ne s'appliquent pas au cas présent. Le sentiment du moi n'est pas le sentiment, ou la connaissance immédiate d'une

1. Bertrand. *Ibid.* 307.

substance spirituelle¹ ; il ne nous révèle pas, ou du moins ne nous fait pas connaître une réalité nouménale, existant en dehors du domaine de l'expérience intime ; c'est le sentiment de l'action présente et positive d'une force déterminée. Aussi est-il impossible de le mettre en doute. De ce qu'on ne peut l'expliquer par l'action réciproque des deux substances spirituelles et matérielles, il suit seulement, ou bien que l'hypothèse des deux substances n'est pas nécessaire, ou bien que certains problèmes dépassent la portée de notre esprit. Malebranche et Hume ont raison à leur point de vue, c'est-à-dire en partant de leurs définitions ; mais ils se livrent à un pur exercice de logique. Ils substituent à une donnée immédiate de la conscience qu'ils n'avaient qu'à constater, un problème métaphysique qu'ils inventent de toutes pièces.

Au fond, toutes les objections que l'on peut adresser et qu'on a effectivement adressées aux théories qui admettent l'existence de la volonté et d'un sentiment primitif de son action motrice, proviennent, selon M. de Biran, des deux préjugés les plus tenaces qui aient de tout temps obscurci la vue des philosophes, et qui consistent à faire soit de la nécessité logique, soit des habitudes de l'imagination, le critérium de la vérité psychologique. Rien n'est vrai, selon cette opinion que ce qui peut être conclu ou imaginé.

Comme la volonté est essentiellement le fait primitif, qu'à ce titre elle ne se rattache à rien, mais est un commencement absolu, il est clair qu'on n'en peut démontrer l'existence à la façon de la conclusion d'un syllogisme. Comme d'autre part, elle n'est pas la substance ou la puissance infinie, au delà de laquelle, par définition, rien ne peut être conçu, on ne peut être forcé par la raison de l'admettre ; ceux qui font du principe de contradiction l'unique condition de la vérité, seront donc conduits à la nier. Il est bien clair pourtant que la logique est par elle-même stérile ; qu'elle

1. *Anthropologie*, p. 433.

est plus apte à nous enfermer dans un cercle de propositions conventionnelles qu'à nous faire connaître la réalité. Il est impossible de tout démontrer ; il faut nécessairement partir de vérités indémontrables, et ces vérités, si elles ne sont pas des tautologies, sont des faits. Or, c'est un fait, dit M. de Biran, que nous nous saisissons comme une force libre et finie. Tous les raisonnements des métaphysiciens échouent contre l'évidence de ce fait. Si le mouvement volontaire n'était pas libre, si rien ne le distinguait des mouvements instinctifs ou des mouvements spontanés, il ne serait pas plus qu'eux accompagné de conscience ; nous n'aurions pas le sentiment de notre pouvoir personnel d'agir ; nous n'existerions pas pour nous. Mais si nous étions tout actif, nous n'aurions l'idée de rien de passif ; nous n'aurions donc pas non plus l'idée de notre existence, puisque la force qui constitue le moi est évidemment limitée par des résistances étrangères et d'abord par la force vitale ou sensitive du corps¹.

Il est vrai, d'autre part, qu'on ne peut imaginer l'action de cette force, vu que nulle force ne peut tomber sous les sens ou sous l'imagination, et c'est pour cela que d'autres philosophes la nient. Les phénomènes et les signes sensibles par lesquels se manifeste son existence usurpent toute leur pensée : « C'est ainsi qu'un premier vouloir vient se confondre ou se perdre dans le désir ou la passion, comme l'activité de l'âme dans la sensation, la cause dans l'effet, la liberté dans la nécessité, le moi dans la nature². » Mais pourtant il est certain que tout ne se réduit pas pour nous au représenté. La représentation suppose nécessairement en dehors de l'objet représenté, un sujet qui se représente, et qui est nécessairement différent de l'objet représenté puisqu'il s'oppose à lui. Le sujet ne peut se représenter comme objet, sans se nier lui-même. Qu'est-il donc en soi ? L'expérience

1. Cousin, t. III, 296. *Division des faits psychologiques et physiologiques*.

2. Naville, t. III, 501. *Anthropologie*.

intérieure nous apprend, répète sans cesse M. de Biran, qu'il est la relation d'une cause à son effet, relation singulière, primitive, par conséquent inexplicable, mais certaine.

Ce fait est au-dessus du doute et en dehors de toute discussion. Il porte avec lui-même son critérium sans l'emprunter d'ailleurs, car la faculté par laquelle on le connaît, s'identifie avec lui; cette faculté c'est le sens intime ou réflexion¹ : « La faculté de réflexion, dit expressément M. de Biran, n'est autre que le pouvoir de commencer et d'exécuter librement une action ou une série d'actions. Or un tel pouvoir se vérifie immédiatement par cela même qu'il s'exerce, et il ne s'exerce qu'autant qu'il est ou peut être actuellement vérifié par la conscience² ». Pour le moi, exister, c'est-à-dire, vouloir, faire effort, mouvoir, c'est en même temps avoir conscience de soi; la vérité, ce n'est pas, dans ce cas, simplement la conformité de la pensée avec l'être, c'est l'être même. Or la conscience est le type de toute connaissance certaine. Comme c'est une relation primitive, non pas sans doute la relation de deux objets entre eux, ni même d'un sujet et d'un objet, mais d'une cause à son effet, il suit que toute connaissance de l'absolu est interdite au moi. L'absolu dans une telle philosophie, ne pourra jamais être qu'objet de croyance.

Cette théorie de M. de Biran sur la nature de la conscience, c'est-à-dire de la pensée humaine (car que sont l'attention et la réflexion, et toutes les opérations qui en dépendent, sinon des modes de la conscience ?) est singulièrement originale. Il la considérait comme sa grande découverte en psychologie, et c'était aussi l'opinion de ses amis, notamment d'Ampère. Elle consiste essentiellement à identifier la pensée avec la volonté, et celle-ci avec le sens de l'effort.

On entend bien, d'après ce qui précède, l'idée précise qu'il s'en fait. Il ne faut pas confondre l'effort, au sens bira-

1. Naville. t. I, 91, *Essais sur les fondements de la psychologie*.

2. *Id.*

nien de ce mot, avec l'acte par lequel notre volonté réunit et concentre ses forces pour triompher de la résistance que lui oppose un objet étranger. C'est ainsi que l'entendait Engel, dans un mémoire « sur l'origine de l'idée de force » que M. de Biran a discuté¹. Selon le philosophe allemand, il n'y a effort qu'en cas de conflit d'action de notre force personnelle avec une force étrangère, comme par exemple, lorsque nous voulons rompre un bâton, soulever un fardeau, ou faire avancer un mobile qui résiste. Cette complication des deux forces apparaîtrait donc seulement quand nous sentons la force de cohésion des molécules de l'objet résistant surmontée peu à peu, à mesure que notre force augmente, jusqu'à la fraction où notre force prend le dessus et obtient tout son effet. M. de Biran s'élève contre cette théorie qui présente quelque ressemblance avec la sienne. Le sentiment de l'effort ne suppose pas selon lui la résistance d'un corps étranger, mais seulement celle que nous oppose l'inertie de nos muscles. Cette résistance, dans certains cas, peut être extrêmement faible, par exemple dans la locomotion habituelle d'un membre ; le conflit ne s'en produit pas moins, c'est-à-dire la conscience. En un mot, il ne faut pas confondre l'intensité de la sensation musculaire avec sa qualité propre. L'intensité résulte de l'addition de plusieurs sensations élémentaires à la sensation primitive ; la qualité, c'est-à-dire le sentiment de notre action résulte uniquement de la rencontre, et en quelque sorte du choc d'une force active se manifestant par le courant centrifuge et de l'inertie musculaire. Peu importe le degré d'inertie ou de résistance. Du moment que la volonté prend l'initiative du mouvement, il y a conscience, et non simplement sensation.

Il ne faut donc pas non plus, se méprendre sur la signification qu'il donne au mot *sens* de l'effort. S'il était de même nature que les sens ordinaires, c'est-à-dire le sens organique, par exemple, ou la vue, on ne s'expliquerait pas

1. Naville, t. I, 267-276. *Essai sur les fondements de la psychologie*.

la différence qu'il y a entre les opérations de la pensée, comme la perception, la mémoire, le jugement, etc., et la sensation. Il est de la nature de la sensation d'être subie, d'être l'expression d'un certain état du corps. La conscience est au contraire le sentiment d'une action, dans l'instant même où elle se produit; car alors seulement a lieu le redoublement qui est son caractère essentiel. La sensation est centripète. La sensation musculaire active, ou plus exactement, le sentiment de l'action motrice est à la fois centrifuge et centripète. Il y entre donc un ingrédient particulier qui n'existe pas dans les autres sensations. On n'expliquerait pas autrement la différence qui existe entre les opérations ou les actes qui dépendent de nous et les états qui n'en dépendent pas, et que nous subissons. La conscience n'est pas, comme l'ont cru la plupart des philosophes qui précèdent M. de Biran, une propriété commune à tous les faits psychologiques. Elle est essentiellement action. Conscience et sensation sont deux faits d'ordre différent. La conscience peut s'ajouter à la sensation, mais elle ne s'y réduit pas, et c'est même un problème de savoir comment les sensations entrent dans la trame de la vie consciente.

On voit quelle place occupe la théorie de M. de Biran sur le sens de l'effort, parmi les théories des psychologues contemporains. Elle diffère tout à la fois de celles qui considèrent la sensation musculaire comme une espèce de sensation tactile, de celles qui la considèrent comme le simple effet d'une contraction transmise aux centres nerveux par les nerfs sensitifs et enfin de celles qui en font une sensation d'innervation. Pour M. de Biran, la sensation d'effort musculaire est efférente et afférente, centrifuge et centripète; c'est la volonté s'imposant par une action immédiate à la nature, en cette partie de notre organisation qui est seule prédisposée à recevoir et exécuter son commandement, à savoir les centres moteurs et le système musculaire qui en dépend.

Il ne faut donc pas confondre le mouvement produit sous

l'influence d'un désir, et par l'intermédiaire de l'image du mouvement désiré avec le mouvement volontaire. Le premier est un état que nous subissons, le second seul est un acte. L'action pour M. de Biran n'est pas un effet de la représentation. Les représentations ne peuvent pas devenir volontaires, comme le prétend Renouvier¹. Il peut arriver que le maintien d'une idée dans la conscience soit le terme ou l'effet d'une action; mais la présence de cette idée est alors accompagnée du sentiment d'une action musculaire, ne serait-ce que de la contraction des cordes vocales. L'idée en d'autres termes ne serait pas le principe, mais le résultat d'une action. Le vrai principe serait encore la volonté, c'est-à-dire une puissance, distincte des représentations.

Le sentiment de l'effort, pour M. de Biran est identique à la conscience; la conscience elle-même est identique à la pensée, en tant qu'elle se distingue des images, et est la faculté de juger. D'autre part comme l'effort volontaire est libre, la conscience est le sentiment d'une libre action. Pensée pour M. de Biran, c'est essentiellement liberté. La sensation accompagne les mouvements instinctifs ou spontanés dans lesquels le cerveau ne fait que réagir sous l'influence de diverses excitations venues soit du dehors, soit des organes internes. L'être qui se borne à sentir, comme l'animal, reste nécessairement soumis à l'empire de la nature, et c'est parce qu'il lui reste soumis qu'il ne s'élève pas à la conscience. La conscience marque l'éveil d'une force supérieure à la nature, et qui lui impose sa libre volonté, dès que toutefois elle y rencontre les conditions de son exercice, c'est-à-dire un système musculaire approprié à son action.

La théorie biranienne de l'effort nous fait comprendre la vraie nature de son spiritualisme. Il ne consiste pas à admettre une pensée sans organe. Sans doute, tous les organes ne sont pas les instruments de la pensée; cette fonction est réservée à cette partie du système musculaire

1. Séailles. *Philosophie de Ch. Renouvier*, 488 (F. Alcan).

qui est soumise à la volonté. Mais la pensée humaine est inséparable de l'exécution de certains mouvements, notamment de la main et des cordes vocales. Quoique la physiologie ne puisse pas déterminer toutes les conditions de la pensée, il lui appartient pourtant de décrire les phénomènes moteurs qui en accompagnent l'exercice, de suivre ces phénomènes depuis le centre où ils font leur apparition, sous l'action d'une puissance invisible, jusqu'aux muscles. Mais que les physiologistes ne s'imaginent pas que constater ces mouvements, c'est connaître la pensée ! C'est là où l'on se rend bien compte du danger qu'il y a, pour le savant à éliminer de la science l'idée de cause. Faites abstraction de la force hyperorganique qui produit ces mouvements, et au lieu de pensées véritables, vous n'avez plus que des sensations ou des images ! L'être ne peut être connu, ou plutôt il ne se connaît lui-même que du dedans. Nul symbole ne peut l'exprimer exactement. L'action est bien plus dans le sentiment de l'action que dans le mouvement qu'elle produit, car l'action est une et indivisible, immédiate et instantanée, comme le sentiment même ; et le mouvement n'existe comme tel que pour celui qui a conscience de l'effectuer. La véritable science de la pensée, c'est donc bien la psychologie, non la physiologie.

Mais la vie humaine ne se réduit pas à la conscience. Ce qui en fait l'intérêt dramatique, nous l'avons vu, c'est que la force qui se connaît comme moi se trouve en rapport et parfois en conflit avec d'autres forces, avec une force subconsciente ou principe vital, et une force supérieure, Dieu. La psychologie, en tant qu'elle est l'étude du fait primitif et des faits qui en dérivent, n'épuise pas l'anthropologie. Au-dessous de la vie consciente, il y a la vie inconsciente, animalé, comme au-dessus il y a la vie de l'esprit.

Avant d'aborder l'étude de ces trois formes de vie, dans l'ordre même où elles apparaissent chez l'homme, qui est en même temps leur ordre de perfection, il importe d'examiner par nous-même, cette théorie du fait primitif, qui est vrai-

ment le centre de la philosophie de M. de Biran et qu'il considérait, nous l'avons vu, comme sa grande découverte. Elle soulève, à notre avis, des difficultés insurmontables.

D'abord le sentiment du moi n'est pas constitué tout entier par le sentiment de l'effort volontaire ; il a quelques-unes de ses conditions d'existence dans la *cœnesthèse*, comme le prouvent les altérations de la personnalité, produites à la suite de troubles dans le sentiment de la vie organique.

En second lieu, est-il vrai que le moi se saisisse comme cause dans la production de l'effort musculaire ?

Mais qui dit cause, dit, du moins par rapport à l'effet, condition nécessaire : l'effet ne peut exister ni se concevoir sans la cause. Or, on ne peut pas, par la simple observation connaître le nécessaire. Tout fait est contingent au regard de celui qui l'observe en tant qu'il se borne à observer. La nécessité ne peut être que conclue, à moins qu'elle ne se réduise à une identité, comme la nécessité des axiomes.

De plus, en tant que cause productrice, c'est-à-dire que puissance, le moi est indéterminé. Sans doute le moi ne se saisit que dans la production de son effet, c'est-à-dire de l'effort musculaire. Mais nous avons en même temps le sentiment qu'il ne s'épuise pas dans son effet ; l'effort peut être plus ou moins énergique ; il peut s'exercer sur le corps en masse, ou sur tel organe particulier. Tout ce qui est déterminé, peut être objet d'observation ; toute sensation, cela est vrai des sensations *kinesthésiques* comme des sensations externes, est l'actualisation d'une certaine puissance ; mais l'indéterminé comme le nécessaire ne peut être constaté.

Enfin, le moi, selon M. de Biran, est libre. Qu'il y ait dans tout acte de pensée une puissance indéterminée et libre, nous le croyons. Mais saisissons-nous cette liberté comme un fait ? La forme de la conscience est le temps. Tous les faits de conscience se produisent donc les uns après les autres. Comment affirmer dès lors que tel fait n'est pas l'effet

d'un ou de plusieurs autres faits qui le précèdent ? En tous cas ce n'est pas par l'observation qu'on tranchera cette difficulté ; car précisément l'observation est instantanée ; la conscience psychologique n'est donc pas juge dans le débat.

Maintenant, qu'observons-nous, au juste ? Est-il bien exact que nous saisissons l'action immédiate de la volonté sur les muscles ? Ce n'est pas l'avis de William James, de Renouvier, et de la plupart des psychologues physiologistes d'aujourd'hui.

Il semble qu'entre la volonté et l'acte, il y a un intermédiaire sans lequel l'acte ne se produirait pas : la représentation de l'acte. M. de Biran admet, il est vrai, que pour vouloir, il faut que nous ayons le sentiment intérieur d'une disposition favorable de nos muscles ; mais il semble qu'il faille quelque chose de plus : la représentation (visuelle ou kinesthésique), précise du mouvement. Ce qui le prouve, c'est que lorsque ces représentations font défaut, comme il arrive dans certaines maladies de la volonté, le mouvement ne se produit pas.

Il entre, du reste, d'autres éléments dans l'effort volontaire que la représentation du mouvement et son exécution. Vouloir, c'est tendre par des moyens appropriés vers une fin que nous jugeons plus désirable et meilleure que notre état actuel. Si l'on retranche de l'action l'idée de fin, le sentiment de l'action s'évapore, et il ne reste plus qu'un mouvement analogue aux mouvements physiques. M. de Biran a bien vu que cette tendance ne se réalisait pas spontanément dans l'acte volontaire, qu'elle était accompagnée d'un effort nécessaire pour vaincre la résistance de l'organisme, et l'inertie de notre nature primitive ou acquise ; mais cet effort ne constitue pas l'acte tout entier, bien plus, il ne se distinguerait pas de l'effort vital s'il n'était pas provoqué par la conception d'un but à atteindre et des moyens à employer : l'ordre de la causalité, c'est-à-dire la suite des mouvements à effectuer étant suspendu à l'ordre de la finalité et expliqué par lui.

Qu'il y ait, maintenant, au fond même de la détermination intelligible de l'acte, c'est-à-dire du jugement qui le prédetermine, une puissance qui le dépasse ; que cette puissance soit libre, c'est ce que nous admettons ; mais cette puissance nous ne la constatons pas ; nous nous rendons compte de la nécessité de l'admettre. Il n'est pas certain (certissimà scientià et clamante conscientià) que ce soit une force finie : il est possible que ce soit au contraire une puissance infinie qui se détermine à l'action précisément parce que riche de virtualités, elle est impatiente de les produire et qu'elle puise dans le sentiment de sa réalité un ferme espoir de succès. L'existence de la liberté personnelle n'est pas un fait : c'est un problème, l'un des plus difficiles de la philosophie. »

En résumé, ce qui nous semble discutable ce n'est pas cette affirmation de M. de Biran qu'il y a au fond de toute pensée, un acte de liberté, c'est la signification précise qu'il donne à cette idée et l'origine qu'il lui attribue. La liberté personnelle en tant que condition de la vie morale peut être l'objet d'une croyance nécessaire : ce n'est pas une certitude immédiate.

En identifiant la pensée avec la liberté ainsi entendue, M. de Biran se mettait, du reste, comme nous le verrons plus loin dans l'impossibilité d'expliquer la science : comme les conditions de la connaissance ne sont autres, selon lui, que les conditions mêmes de la conscience, il sera amené à défendre ce paradoxe insoutenable que notre croyance à l'ordre de la nature est fondée sur la certitude de notre liberté et à renverser ce que Kant considérerait comme l'ordre véritable des idées.

CHAPITRE III

LA VIE ANIMALE

a. Preuves de l'existence d'une vie inconsciente. — *b.* Ses éléments psychologiques (affections, intuitions, tendances et traces de ces états). — *c.* Ses conditions organiques. — *d.* Sa nature.

a. Preuves de l'existence d'une vie inconsciente.

Si la conscience est le fait primitif, dans l'ordre de la connaissance, la vie et le sentiment spontané de la vie la précèdent, dans l'ordre de l'existence. L'animal, l'enfant qui vient de naître, vivent, mais ne savent pas qu'ils vivent; ils vivent d'une vie inconsciente au-dessus de laquelle l'animal ne s'élèvera jamais, à laquelle viendra s'ajouter, chez l'enfant, à un moment donné, la conscience. Comment s'opère, dans la doctrine de M. de Biran, le passage de la vie consciente à l'inconscient, et qu'est-ce que l'inconscient? La théorie biranienne de l'inconscient est aussi remarquable par sa netteté que celle de la conscience, et elle n'a rien perdu aujourd'hui de son intérêt.

La conscience de soi est inséparable de l'exercice de la volonté; or vouloir, c'est mouvoir et par conséquent pouvoir. Mais comment exercera-t-on ce pouvoir si on ne sait pas qu'on le possède, et comment saura-t-on qu'on le possède, si on ne l'exerce pas? Nous n'avons qu'un moyen d'éviter ce cercle: c'est de franchir l'ordre de la connaissance, c'est-à-dire la conscience, et d'observer du dehors les conditions d'apparition des mouvements volontaires.

Si on observe l'enfant, dès sa naissance, on constate que

la locomotion et la voix, qui rentrent dans le même domaine, sont mises en jeu par des affections pénibles ou les premiers besoins de l'instinct de nutrition¹; les premiers mouvements sont instinctifs; ils n'ont pas leur origine dans les centres; le cerveau ne fait que réagir par sympathie à la suite des excitations, qui lui arrivent des organes de la vie végétative. Ces mouvements et ces cris à force d'être répétés, finissent par déterminer dans les centres moteurs certaines habitudes, et comme un mécanisme qui, à un moment donné, se déclanchera de lui-même. Primitivement l'enfant crie parce qu'il souffre, puis il crie pour crier; les mouvements et les cris ont passé de l'instinct à la spontanéité; leur expression est différente, et la nourrice ne se trompe pas sur cette différence d'expression. Enfin dans un dernier progrès qui marque le passage de la vie animale à la vie humaine, l'enfant se rendant compte qu'il est l'auteur de ses mouvements spontanés, qu'ils dépendent de lui, les exécutera volontairement. Ainsi sort peu à peu des ténèbres de la vie organique la première lueur d'humanité. En résumé l'enfant vit, se meut, crie avant de savoir qu'il vit et qu'il exécute ses mouvements².

Mais cette vie impersonnelle qui précède la vie consciente n'est-elle pas purement machinale? Qu'est-ce qui prouve qu'elle est accompagnée de sentiment? L'enfant qui vient de naître vit d'une vie purement animale. Or il est bien certain qu'on ne peut pas attribuer aux animaux, comme l'a profondément vu Descartes, la conscience de soi; ce serait leur attribuer par cela même une personnalité, c'est-à-dire admettre qu'ils s'opposent au monde comme des esprits éclairés et libres s'opposent à la nécessité aveugle; la liberté et la pensée sont en effet des facultés inséparables de la conscience. Mais si les animaux ne pensent pas, ils ne se réduisent pourtant pas à des machines. M. de Biran admet

1. *Anthropologie*, p. 467-474.

2. *Anthropologie*, 472-474.

l'existence d'une vie purement sensitive ; il admet qu'il existe des sensations sans conscience.

Si nous ne pouvions saisir en nous quelques traits de la vie animale, nous ne pourrions assurément nous faire aucune idée du mode d'existence des animaux, et de l'enfant, avant l'apparition de la personnalité ¹. Mais il nous arrive de surprendre certains états qui se trouvent en quelque sorte sur les confins de l'inconscient et du conscient. C'est ainsi que nous réussissons à percevoir, quand nous nous réveillons brusquement, soit des paroles que nous proférions en rêve, soit des douleurs qui nous affectaient dans notre sommeil, sans que nous en eussions conscience. Nous nous rendons bien compte, dans ce dernier cas, que la douleur préexistait à la conscience que nous en avons ; nous nous étions endormis en souffrant ; tout nous fait supposer que nous avons continué de souffrir, pendant notre sommeil ; nos gémissements qu'ont entendus les personnes présentes, n'en sont-ils pas la preuve ? Nous prenons donc conscience d'un état préexistant, en dehors de nous, dans cette vie impersonnelle, mais non dénuée de tout sentiment, qu'est la vie organique ².

Une autre preuve que le sentiment spontané et la conscience sont deux faits distincts et qu'ils appartiennent à deux ordres différents, se trouve dans la célèbre observation de Rey Régis. Nous ne pouvons pas actuellement avoir conscience de souffrir, sans percevoir d'une façon plus ou moins exacte, l'endroit où nous souffrons. La localisation des sensations tient à la même cause que la conscience, à savoir aux contractions musculaires que nous produisons dans la région de l'organisme où réside la cause de la douleur. Or, Rey Régis nous rapporte qu'appelé auprès d'un hémiplégique complètement paralysé, quant à ses facultés de mouvement, il s'assura par des expériences répétées que le malade sentait vivement toutes les impressions faites, immédiatement

1. Cousin, t. III, p. 263 et suivantes. *Division des faits psychologiques et physiologiques.*

2. Cousin, t. IV, 120.

sur les parties paralysées, mais que quand on lui cachait l'objet ou la cause (par exemple en piquant ou pinçant une partie du corps sous la couverture du lit), le paralytique n'avait aucune perception du siège de la douleur quoiqu'il en en fût affecté comme d'une impression interne générale et très pénible. Ce ne fut qu'après que la faculté de mouvement eût été recouvrée, par l'usage de remèdes appropriés, que le malade apprit de nouveau à localiser ses impressions extérieures, ou à en juger le siège et la cause hors de lui ¹. Sans doute la sensation dans ce cas n'est pas complètement inconsciente, puisque s'il ne sait pas où il souffre, le malade sait pourtant qu'il souffre ; cela tient à ce qu'il n'est pas complètement paralysé et qu'il a conscience des contractions musculaires que sa volonté opère, dans les parties du corps qui restent sous sa dépendance. Mais précisément, il se produit par suite de son hémiplegie, une sorte de dédoublement dans la perception qu'il a de son corps, et tandis qu'il a conscience de la partie qui reste placée dans le champ de son action motrice, il se borne à éprouver une impression générale ou plutôt indéterminée, dans celle qui est paralysée. L'opposition qui existe entre les caractères de la sensation et ceux de la perception ou de la conscience est donc bien caractéristique. Si nous étions bornés aux sensations vitales ou organiques, nous n'aurions jamais l'aperception de notre corps ; cette aperception est inséparable au contraire de la conscience, c'est-à-dire du sens de l'effort ².

1. Cousin, t. III, 74 ; t. IV, 96-97 ; Naville, t. I, 238.

2. « On peut induire, dit Maine de Biran, avec beaucoup de probabilité qu'un enfant qui naîtrait paralysé de tout son corps pour le mouvement comme l'était dans une partie le paralytique de M. Régis, fût-il doué de la faculté de sentir au plus haut degré, n'aurait qu'une sorte d'existence absolue purement affective ; que n'ayant point l'idée ou la connaissance de son corps, il n'aurait pas non plus l'aperception interne du *moi* et ne pourrait s'élever comme être purement sentant au rang de personne individuelle. Toutes les facultés de cet être incomplet se trouveraient ainsi enveloppées dans la sensation et ne s'en dégageraient jamais pour se transformer en idée. Tel est l'homme qui sommeille pour toutes les impressions reçues dans cet état où la sensibilité vit pendant que le *moi* est suspendu. Tels nous sommes quoi-

« Si on me demande, dit M. de Biran : Qu'est-ce qu'une sensation qu'on ne sent pas ? Je demande à mon tour à quoi se rapporte ce *on* ? L'homme sent la sensation qu'il éprouve dans son organisation ; il sent ou mieux il sait, il aperçoit qu'il sent, parce qu'il est une personne identique, permanente qui se distingue de toutes les sensations passagères et ne se confond avec aucune. L'animal ne sent pas, ne sait pas sa sensation, parce qu'il n'est pas une personne constituée pour savoir ou apercevoir au dedans son existence individuelle, comme au dehors celle des autres choses ; mais il sent sans se savoir sentant, comme il vit sans se savoir vivant.

Vivit et est vitæ nescius ipse suæ.

« Le mot conscience ne signifie rien si on l'entend autrement que se *savoir soi*, avec une modification différente de *soi*, puisqu'il reste quand elle passe. Pourquoi employez-vous cette expression sensation *avec conscience*, si toute sensation, en tant qu'agréable ou douloureuse, est indivisible de la conscience, si cette conscience même n'est autre que la sensation ¹ ? »

Cette vie spontanée, qui se passe sous le seuil de la conscience, est toute la vie de l'animal ; elle constitue également toute la vie humaine pendant le sommeil, la vie de l'enfant, depuis sa naissance et même auparavant, alors qu'il est encore dans le sein de sa mère, jusqu'à ce qu'il ait acquis le sentiment de sa personnalité, enfin, elle continue de se manifester pendant la durée même de notre vie consciente : c'est la basse profonde qui accompagne toujours et qui parfois domine la mélodie qui se déroule dans la conscience claire.

que éveillés pour une foule d'impressions tout intérieures, qui ayant leur siège dans des organes absolument étrangers au sens de l'effort, ne se circonscrivent dans aucun lieu déterminé du corps et demeurent ainsi toujours vagues, générales et inaperçues. Naville, t. I, 240.

1. Naville, t. III, 397-378, *Anthropologie*.

Cette vie se manifeste par un cycle complet de phénomènes (affections, intuitions, tendances instinctives et spontanées). Elle a son unité et sa continuité, quoiqu'on ne puisse pas dire qu'elle dure véritablement. Où il n'y a pas conscience, il ne saurait y avoir durée pour M. de Biran ; la durée est inséparable de l'activité consciente. Il est vrai qu'on pourrait lui objecter que si cette vie impersonnelle ne participait pas en quelque mesure à la vie consciente on n'en pourrait rien dire, on ne pourrait la décrire : il n'y aurait pas de *psychologie* de l'inconscient. Or, il y a dans la philosophie de M. de Biran à défaut du mot, la chose.

b. Ses éléments psychologiques (affections, intuitions, tendances, traces de ces états).

Toutes les manifestations de la vie animale se rattachent à l'impression vitale, c'est le fait vraiment élémentaire, celui, dit M. de Biran, dont Condillac eût dû partir, car les sensations spéciales telles que celles d'odeur ne sont elles-mêmes que les modifications d'un sens interne, qu'il ne faut pas confondre avec le sens intime ou réflexion, et qu'on pourrait appeler sens vital ou organique ; c'est ce sens que le physiologiste allemand Reil a nommé *cœnesthèse*. Il comprend toutes les affections obscures, la faim, la soif, les sensations de nausée, les appétits ou aversions de l'instinct animal, l'antipathie, la nostalgie et mille autres affections pour qui nos langues n'ont pas même de nom ¹. Partout où est la vie se trouve quelque degré de sensation affective, de plaisir ou de douleur ; il faudrait remonter jusqu'à l'origine du germe organisé pour trouver les origines de cette sensibilité générale ².

Du concours modéré de ces impressions immédiates produites dans des organes qui s'affectent réciproquement par

1. Cousin, t. III, *Division des faits psychologiques et physiologiques*, p. 217.

2. Naville, t. II, p. 13 et suiv. *Essai sur les fondements de la psychologie*.

consensus, ressort le mode fondamental et absolu d'une existence sensitive qui ne peut être dite ou conçue simple qu'à l'instar d'une résultante de forces multiples et variables à chaque instant; il y a là pourtant quelque chose qui demeure pendant que l'organisme change ou meurt sans cesse et qui constitue notre sentiment de la vie¹.

Sur ce fond commun se détachent des affections particulières qui ont leur origine dans les affections brusques d'un organe particulier, tel que l'estomac, le sixième sens; on les reconnaît toujours même quand elles sont associées aux produits de la pensée, à leur caractère d'aveuglement et de nécessité². « Il n'est pas, dit Montaigne dans une pensée que M. de Biran aime citer, une seule des parties de notre corps qui souvent ne s'exerce contre notre volonté; elles ont chacune leurs passions propres qui les éveillent ou les endorment sans notre congé³. »

Nul n'était plus apte que M. de Biran à noter ces mouvements brusques et aveugles de la sensibilité. Il était d'une impressionnabilité extrême, passant à chaque instant d'un état à l'état contraire; « sans cesse mu par le souffle de l'instabilité au gré de ses passions, de ses penchants⁴ ». Il était très sensible aux changements de température. Il constate que pendant les trois ou quatre mois d'été, il est d'une grande mobilité nerveuse et dans une incapacité absolue de penser; puis quand le temps se rafraîchit, il va mieux. Mais il redoute également le brouillard, la pluie, la température molle et relâchée. Cette sensibilité aux influences extérieures provenait de son état maladif, dont il note avec précision tous les symptômes et tous les modes, dans son journal. « Mes nerfs mobiles et morbides se font sentir péniblement dans la région de l'estomac. C'est là qu'est la source de mes maladies et de ma concentration habituelle (1816) ». Le 3 janvier

1. Naville, *Id.*

2. Cousin, t. III, *Division des faits psychologiques et physiologiques*, 231.

3. Cousin, *id.*, 231. *Division des faits psychologiques et physiologiques*.

4. Cousin, *id.*, 207, *id.*

1817, il écrit : « Mon estomac est embarrassé ! C'est un foyer de sensations désagréables et de sentiments pénibles et de mauvaises pensées. On pourrait dire matériellement que les idées ont leur source dans l'estomac, en confondant, comme on l'a fait souvent, les idées proprement dites avec les affections ou les sentiments qui s'y joignent ou s'y incorporent ; mais ce qui est vrai, c'est que l'espèce ou la qualité des images, la manière dont elles affectent, tient essentiellement aux dispositions bonnes ou mauvaises de l'estomac, qui régit en quelque sorte toute notre sensibilité. Il y a un ton et un mode fondamental pour la sensibilité qui se forme de toutes les impressions propres aux divers organes dont l'estomac est le centre. Ce mode varie suivant les dispositions du tempérament et il est sujet à mille anomalies dans les personnes faibles. » Le 6 juin de la même année, il écrit qu'il a une lucidité d'idées qui n'arrive que lorsqu'il est seul en présence de ses idées, avivées par l'excitation de l'estomac¹.

C'est des modifications qui se produisent dans les organes internes, et notamment dans celui qui a peut-être le plus d'influence sur notre sentiment de la vie, l'estomac, que résulte le sentiment d'instabilité que M. de Biran déclare être l'état dominant de sa sensibilité, à certaines époques de l'année. Nul n'a mieux décrit que ce psychologue neurasthénique l'influence exercée par la mobilité et la diversité de nos sensations organiques sur notre caractère.

« Les modes fugitifs d'une telle existence, tantôt heureuse, tantôt funeste, se succèdent, se poussent comme des ondes mobiles dans le torrent de l'existence ; ainsi nous devenons, au vrai sens de Condillac, sans cause étrangère à notre propre sensibilité, alternativement tristes ou enjoués, agités ou calmes, froids ou ardents, craintifs ou pleins d'espérance. Chaque âge de la vie, chaque saison de l'année,

1. Ces citations sont extraites de la partie du *Journal intime* qui est encore inédite.

quelquefois chacune des heures du jour voient contraster ces modes intimes de l'être sensitif. Ils ressortent pour l'observateur qui les saisit vaguement à certains signes sympathiques qui l'attirent ou le repoussent, sans qu'il sache pourquoi. Placés par leur nature et leur intensité hors du sens de l'aperception, ils échappent au sujet pensant par l'effort même qu'il ferait pour les fixer. Aussi la partie de nous-même sur laquelle nous sommes le plus aveuglés est-elle l'ensemble de ces impressions immédiates qui résultent du tempérament, dont tout ce que nous nommons le caractère est toujours la physionomie, ainsi que le dit Bichat ; cette physionomie n'a point de miroir qui la réfléchisse à ses propres yeux¹. »

Si donc on connaissait bien ce fond obscur de la sensibilité de chacun, qui dérive de son tempérament, on verrait écrit pour ainsi dire à l'avance le destin heureux ou funeste qui lui est réservé. Chacun porte vraiment en soi la source de tous les biens et de tous les maux qu'il est susceptible d'éprouver dans le cours de son existence ; c'est bien à tort qu'on les attribue aux caprices de la fortune ; notre destin est en nous, non en dehors de nous².

A ces impressions générales du sens affectif qui constituent le ton fondamental de la vie, il convient de rapporter aussi les impressions affectives des divers sens, tact, goût, odorat, ouïe et vue, et dans cette analyse des sensations, M. de Biran apporte une pénétration, une finesse d'esprit vraiment admirables, qui aujourd'hui même n'ont pas été dépassées. On en pourra juger par ces quelques extraits des *Considérations sur la division des faits psychologiques et physiologiques*.

« Aux impressions affectives du tact extérieur, il faudra

1. Cousin, t. III, 233. Maine de Biran s'exprime à peu près dans les mêmes termes dans l'*Essai sur les fondements de la psychologie*. Naville, II, 17-18, et dans les *Rapports du physique et du moral*. Cousin IV, 108, 109, 110. Cet exemple nous permet d'induire qu'il eût utilisé dans la rédaction de l'*Anthropologie*, des passages de ses écrits antérieurs.

2. Cousin (3), 225. *Division des faits psychologiques et physiologiques*.

rapporter une multitude d'influences sympathiques exercées par les corps ambiants sur les pores absorbants de la peau et par celle-ci sur divers organes internes dont les fonctions tantôt avivées, tantôt altérées portent dans tout le corps animé un sentiment immédiat de bien-être ou de gêne, et une foule d'affections variables, non moins obscures en elles-mêmes que dans les causes ou agents externes à qui elles peuvent se rattacher.

« De là en partie les variations successives que nous éprouvons dans le sentiment immédiat de l'existence par le changement d'habitation, de climat, de saison, de température. De là aussi l'effet subit qu'a sur toute notre sensibilité l'action de certains miasmes contagieux, principes cachés d'une foule de maladies, tantôt communiquées par le contact immédiat, tantôt transportées d'un lieu à l'autre par l'entremise de ces fluides invisibles qui établissent quelquefois une solidarité funeste entre les habitants des régions du globe les plus éloignées.

« C'est peut-être aussi en partie dans des impressions obscures de cette espèce qu'il faut chercher la source de cette sympathie ou antipathie secrète exercée entre des individus qui s'attirent ou se repoussent au premier abord, suivant peut-être que leurs atmosphères vitales se trouvent en rapport ou en opposition dans leur contact réciproque.

« N'est-il pas probable, en effet, et plusieurs phénomènes extraordinaires de ce genre ne tendraient-ils pas à faire croire qu'il existe dans chaque organisation vivante une puissance plus ou moins marquée d'agir au loin, ou d'influer hors d'elle dans une certaine sphère d'activité, semblable à ces atmosphères qui entourent les planètes¹? » Que de fines observations, que de vues ingénieuses et neuves dans cette analyse et dans celles qui suivent!

On peut considérer le goût et l'odorat comme des espèces

1. Cousin, III, 243-244.

de toucher, puisque les molécules sapides et odorantes agissent sur leurs organes respectifs par un véritable contact immédiat. Les impressions affectives de ces sens se trouvent étroitement liées avec les fonctions des organes intérieurs, et en particulier celles du goût avec l'estomac, celles de l'odorat avec le sixième sens.

En dehors des impressions affectives que nous venons d'énumérer et qui dérivent des sens immédiatement unis à l'instinct vital, il faut citer celles qui ont leur source dans l'exercice des sens représentatifs, la vue et l'ouïe.

Chaque rayon de lumière, chaque son fait sur nous une impression affective particulière, selon qu'elle est ou non appropriée à la sensibilité physique de l'organe sensoriel, et qu'elle l'excite au degré convenable¹. D'autre part, l'œil n'est-il pas le miroir du sentiment ? « Combien d'impressions inaperçues se communiquent et s'échangent immédiatement entre divers individus attirés ou repoussés à leur insu par un regard qui les pénètre². »

Quant aux sons, ils peuvent provoquer ou calmer diverses passions, produire ou guérir certaines maladies nerveuses. Les sons mélancoliques et doux de l'harmonica font venir des larmes à certaines personnes qui finissent parfois par tomber en syncopes. D'autre part « la nature semble avoir lié à chaque passion un accent particulier qui l'exprime et fait sympathiser avec elle tous ceux qui peuvent en entendre le signe ; c'est la nature même qui inspire ce cri profond de l'âme que toutes les âmes entendent et auquel toutes répondent à l'unisson. La parole articulée, la véritable expression intellectuelle est encore loin du berceau de l'enfance et déjà un instinct natif modifie ses premiers vagissements de manière à exprimer des appétits, des besoins, des affections ou des passions naissantes ; déjà la mère instruite à la même école, a saisi cette sorte de langage ; elle y répond à son tour par

1. Cousin, III, 247-248.

2. Cousin, *id.*, 251.

d'autres signes accentués dont la sympathie explique le sens et fixe toute la valeur.

«Ce pouvoir sympathique des accents et des voix se trouve aussi dans toutes les langues des peuples encore enfants qui ont à se communiquer plus de sensations que d'idées. Là se trouve encore en grande partie l'ascendant extraordinaire de ces orateurs passionnés qui ont su saisir les inflexions propres à émouvoir les âmes, et imiter ou reproduire les signes liés par la nature à chacune des passions qu'ils veulent exciter. Tel est ce pouvoir magique non seulement de la parole articulée comme symbole de l'intelligence, mais de la voix accentuée comme talisman de la sensibilité ¹. »

Les caractères généraux de ces diverses affections du sens organique et des sens particuliers sont le plaisir et la douleur qui ont pour effet de déterminer des mouvements de réaction appropriés et proportionnés à la force ou à la vivacité des impressions reçues. Si l'affection est agréable, ces réactions motrices tendront à maintenir ou à accroître l'effet de l'impression ; si elle est désagréable, elles tendront à la repousser ou à en écarter la cause. Ces mouvements instinctifs, comme les mouvements spontanés qui sont engendrés par l'habitude, se confondent du reste avec l'affection qui les détermine, et se perdent par suite dans le sentiment de la vie ². Mouvements et affections sont intimement liés entre eux, et à la constitution générale de chaque être vivant, qu'ils servent à protéger contre les causes nuisibles, à maintenir ou à développer.

En dehors de ces deux éléments, affectif et moteur, la vie animale en comprend un troisième qui, analogue aux précédents sous le rapport de la passivité ou dépendance absolue d'une cause étrangère à la volonté, en diffère cependant par des caractères spécifiques très notables : l'intuition,

1. Cousin, III. 254. *Ibidem*.

2. Naville, II, 56. *Essai sur les fondements de la psychologie*.

qui prédomine dans le sens de la vue et du toucher. L'intuition, c'est l'élément proprement intellectuel de la vie animale. Il faut se garder de le confondre avec l'acte essentiel de l'intelligence humaine : le jugement. L'animal ne pense pas, mais il se représente le milieu où il vit, dans la mesure où cela lui est nécessaire pour vivre. Or l'intuition, c'est-à-dire, pour M. de Biran, toute représentation médiate ou immédiate d'un objet étendu, est naturellement distincte de l'affection, c'est-à-dire du plaisir ou de la douleur¹. Tandis que l'affection est confuse par sa nature, l'intuition peut être claire en elle-même, indépendamment de toute action du moi. Tandis que l'habitude a pour effet d'émousser la sensibilité proprement dite ou l'élément affectif de nos sensations, toute sensation qui renferme une partie intuitive prédominante, s'éclaireit et se distingue par la répétition. L'affection est absolument indéterminée ; nos intuitions revêtent la forme de l'espace : de là vient leur clarté propre. Cette intuition visuelle ou tactile de l'espace n'exprime qu'une partie de l'idée que nous nous en faisons, la partie superficielle ; il entre dans notre idée de l'espace un élément plus profond, qui nous vient du sentiment de l'effort musculaire, ou de l'action motrice. Mais cet élément est inséparable de la conscience proprement dite : il apparaît donc à un étage de la vie pensante, supérieur à la vie inconsciente.

Ces divers états, affection, détermination motrice, intuition, ne s'évanouissent pas pour toujours lorsque leur cause cesse d'être présente et d'agir. Tous laissent après eux certaines traces qui se raniment, en diverses circonstances. Tels sont tous ces attraites ou ces répugnances, que nous éprouvons, sans en connaître la cause ou l'origine qui se perd souvent dans la période obscure qui précède la naissance, ou dans les songes. « Ainsi le fils de l'infortunée Marie Stuart, Jacques VI, éprouva toute sa vie, à l'aspect

1. Maine de Biran insiste sur cette distinction, dans le fragment publié par Cousin sous le titre d'*Aperception immédiate*.

d'une épée nue, un tremblement involontaire, sans qu'aucun effort de sa volonté pût surmonter cette disposition des organes, qui était la trace d'une forte affection de crainte sympathique, éprouvée dans le sein de sa mère¹. » De même, certaines affections gaies ou mélancoliques qui se liaient aux images dominantes dans l'état de rêve, de délire ou de manie, persistent souvent avec opiniâtreté, en l'absence de ces images. Et « si nous sommes ou si nous devenons par exemple, à tout âge, plus expansifs, plus aimants ou plus gais dans le printemps, comme plus concentrés ou plus mélancoliques en automne, c'est qu'indépendamment de toutes les circonstances extérieures et de toutes les idées associées, certaines révolutions organiques qui surviennent à ces époques dans certains organes internes y réveillent des traces d'affections antérieurement assoupies, entraînent l'imagination dans le cercle des mêmes fantômes et donnent des lois à cette faculté au lieu de recevoir les siennes² ».

« Comme les affections laissent après elles des appétits et des besoins, les mouvements produits par ces affections et qu'on peut appeler mouvements affectifs ou sympathiques, laissent après eux des déterminations qui seraient aussi très bien nommées *appétitives*³. » Ces mouvements peuvent renaître en dehors de toute excitation affective, par suite des habitudes contractées par le centre moteur, comme il arrive dans les mouvements spontanés.

Enfin les intuitions laissent à leur tour des images qui peuvent se réveiller spontanément, soit associées entre elles dans l'ordre successif ou simultané qu'elles avaient dans le sens externe dont elles dérivent, soit combinées dans un ordre nouveau comme il arrive dans les songes.

Ces divers éléments, primitifs et dérivés, de la vie animale ne se produisent pas isolément : ils forment un sys-

1. Naville, II, 34. *Essai sur les fondements de la psychologie*. Cousin III, p. 254-263.

2. Naville, II, 36,

3. Naville, id., 38,

tème, c'est-à-dire un tout dont les parties sont solidaires les unes des autres, et conspirent à une même fin. Les intuitions et les images, qu'elles laissent après elles, suggèrent, en vertu des affections qui leur correspondent dans les profondeurs de la vie inconsciente, des mouvements déterminés. C'est ainsi que M. de Biran explique l'instinct des animaux. C'est par une association, innée dans leur organisation, de ces trois ordres de faits qu'on peut expliquer, selon lui, la précision et la coordination des mouvements par lesquels les petits poulets, au sortir de la coque de l'œuf vont juste becqueter le grain à distance et choisir celui qui leur convient¹, ou bien l'instinct des oiseaux qui bâtissent leur nid sur le plan uniforme donné à leur espèce, sans avoir pu recevoir aucune leçon de l'expérience. Tous ces faits prouvent que certaines images antérieures à l'expérience de l'individu sont gravées, pour ainsi dire, dans sa constitution, au moment même de la formation du germe organisé et que ces images sont elles-mêmes aptes à suggérer certains mouvements invariables. Il n'est pas douteux que l'homme n'obéisse aussi à des habitudes contractées antérieurement à sa naissance et qu'un grand nombre de ses actes, même pendant la veille, ne soient déterminés par des passions qui naissent à l'insu de la volonté et sous l'empire exclusif de ses organes : « Les passions animales dans l'homme même qui les subit, ont les caractères de l'instinct primitif et peuvent être considérées aussi comme des instincts secondaires ou acquis² ». Tel est l'état où nous sommes quand un appétit surgit brusquement en nous, sous l'influence prédominante d'un organe. Mais c'est surtout dans les états de sommeil et de délire que cette influence du physique sur l'imagination et les passions, et par suite sur les actes, est facile à constater. Que l'on se reporte aux études spéciales que M. de Biran a consacrées à ces faits,

1. Cousin, t. III, 249.

2. Cousin, *id.*, 257.

notamment aux *Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme*¹ qu'il composa pour la Société médicale de Bergerac, au chapitre v des *Rapports du physique et du moral*² et l'on y trouvera la description et l'analyse de divers cas intéressants. Ces deux ouvrages auxquels il convient d'ajouter *Les observations sur le système du docteur Gall*³ sont de véritables traités de psychologie physiologique qui aujourd'hui même n'ont rien perdu de leur intérêt.

C'est aussi dans ces régions inconscientes de la vie humaine que se produisent les phénomènes du magnétisme animal et du somnambulisme artificiel, auxquels M. de Biran s'intéressa si vivement pendant les dix dernières années de sa vie, comme l'atteste la partie inédite du *Journal intime*. Il avait lu et commenté le traité de Deleuze sur le magnétisme animal; et le traité du somnambulisme de Bertrand.

Au lieu de recourir comme Mesmer à la supposition de forces physiques inconnues, pour expliquer ces faits, ou, au contraire, comme beaucoup de ses contemporains, de les rapporter à l'action de la volonté, il essaya de les expliquer par les relations de l'imagination et de la sensibilité organique. C'est l'imagination du magnétiseur qui se communique selon lui, et non sa volonté; et c'est par l'influence de cette imagination que s'effectuent tous les phénomènes subséquents. La volonté ne peut servir au magnétiseur, dit-il justement, qu'à concentrer toute son énergie sur l'expression des images et des idées vives dont il est pénétré. Mais

1. Cousin, t. II, *Id.*

2. Cousin, t. IV, 417-432.

3. Bertrand. *Ouvrage cité.*

4. Nous avons rangé les faits de somnambulisme dans la vie inconsciente, c'est-à-dire dans la vie animale, parce qu'on ne peut les considérer ni comme des manifestations du moi, ni comme se produisant en sa présence. Maine de Biran semble avoir cru, pendant quelque temps, qu'ils étaient des manifestations de l'âme agissant directement sur les centres de la vie sensitive; mais il a renoncé à cette opinion et ne les a plus considérés que comme des faits inconscients, analogues aux autres modes de la vie animale.

ces images, une fois produites dans l'esprit du magnétisé, agissent d'elles-mêmes, en vertu de leur association avec les affections et les mouvements. C'est ainsi qu'on peut expliquer la variété des phénomènes magnétiques produits sous une seule et même influence, car ces associations varient selon les individus, et chez un individu selon les circonstances.

Ce qui se produit dans le somnambulisme ne diffère pas du reste de ce qui se passe dans l'état de veille ordinaire. « Chacun de nous ressent, plus ou moins, suivant ses propres dispositions, l'influence que peut exercer sur lui tout homme, doué d'une force supérieure d'imagination, lorsqu'il est animé surtout par une passion ou un désir violent. Les moyens sympathiques par lesquels un tel homme nous intéresse, nous unit à lui, nous associe en quelque sorte à ses affections, sont les signes connus de la voix, de la parole ou du geste¹ ». On peut dire seulement que dans l'état magnétique « l'excitabilité de l'organe de l'imagination se trouvant singulièrement accrue, une multitude d'impressions, nulles ou sans effet dans l'état ordinaire, devenues sensibles alors, pourraient servir de signes ou de moyens de communication du magnétiseur au magnétisé² ». « Mais n'y aurait-il pas encore de plus, se demande Maine de Biran, un sens particulier auquel les signes magnétiques s'adressent exclusivement, comme il y a des signes exclusifs et spéciaux pour la vue, le toucher, l'ouïe, l'odorat? Ce sens absorbé ou endormi dans l'état ordinaire de veille, ne pourrait-il pas se réveiller ou ne se manifester que dans le sommeil de tous les autres sens ou organes de la vie active ou de relation? Nous ne formons point d'hypothèses. Des expériences suivies avec réflexion pourraient mettre sur la voie de découvrir ce qu'il peut y avoir de fondé dans des suppositions semblables³. »

1. Naville, t. III, 491-92. *Anthropologie*.

2. Naville, *id.*, 493.

3. Naville, *id.*, 493.

L'association étroite des images, des affections, et des mouvements instinctifs ou spontanés constitue donc toute la trame de la vie inconsciente, normale ou anormale. Dans le somnambulisme artificiel, c'est des images que partent les changements qui s'effectuent dans les affections correspondantes; dans les songes, et dans un grand nombre de maladies, la cause de tous les changements subséquents se trouve au contraire dans une affection particulière de la sensibilité. Le médecin peut tirer parti des relations existant entre les affections et l'imagination de ses malades, pour choisir le traitement qui leur convient. Si le centre de l'imagination ne se trouve pas directement affecté, s'il ne l'est que consécutivement ou par sympathie avec d'autres organes, sièges propres de la maladie et d'affections pénibles, il agira directement sur ces organes, et arrivera par ce moyen à changer le cours des idées. Dans d'autres cas, il agira sur l'imagination et, par ce moyen, sur les affections : « On connaît, dit M. de Biran, l'expérience faite par Boerhave à l'hôpital de Harlem, et la manière dont il parvint à guérir les enfants qui tombaient en convulsion par sympathie ou par imitation réciproque, en menaçant de l'application d'un fer rouge qu'il fit apporter, le premier qui viendrait à avoir un accès convulsif. Cet habile observateur trouva ainsi un moyen direct d'agir par l'imagination sur la sensibilité intérieure, en opposant l'affection d'une forte crainte à une affection différente, quoique de même nature, ou en surmontant une passion animale par une autre plus forte¹. » Descartes nous proposait déjà, dans son *Traité des passions*, des remèdes analogues contre les passions mauvaises. Mais, la théorie de M. de Biran est singulièrement plus précise et plus complète; M. Pierre Janet ne fait que lui rendre justice lorsqu'il constate qu'il « mérite d'être considéré comme un précurseur de la psychologie scientifique et expérimentale² ».

1. Cousin, t. IV, 131.

2. P. Janet. *L'automatisme psychologique*, 42 (F. Alcan).

Cette vie psychologique inconsciente n'est que le reflet de la vie organique : elle a ses racines profondes dans le centre des images, et dans les organes de la vie végétative et motrice. Affections, instincts, intuitions sont liés à certaines déterminations de nos organes ; ils en sont inséparables ; nous ne les en avons détachés provisoirement que pour la clarté de l'exposition, afin de mettre en relief l'unité et l'originalité de cette vie psychologique inconsciente ; mais il est nécessaire maintenant, si l'on veut s'en faire une idée concrète et complète, d'en indiquer les conditions physiologiques.

Bien plus, si la psychologie a pour objet l'étude des faits de conscience, c'est-à-dire des faits que le moi s'attribue, il est bien clair que tous ceux qui composent la vie animale ou inconsciente ne sont pas de son domaine ; ils font partie de l'anthropologie, non de la psychologie. Telle était en effet l'opinion de M. de Biran. L'influence de l'imagination sur les organes, siège de la sensibilité, n'est pas un cas particulier de l'influence du moral sur le physique, mais du physique sur le physique. Ces faits ne résultent aucunement de l'influence, ou plutôt de l'action du moi sur le corps. Le moi n'agit point immédiatement sur les nerfs sensitifs, ni sur l'organisation nerveuse, purement vitale et sensitive, mais seulement sur les organes de la locomotion volontaire. Cette partie de l'organisation humaine est la seule qui obéisse au moi, et puisse être dite la servir. Quant à l'autre, elle obéit à la nature, c'est-à-dire à un principe distinct du moi qui entretient la vie et l'affectibilité dans les organes et veille sans cesse. On peut donc entendre tous ces modes d'une vie sensitive qui sont hors de la connaissance, comme inhérents à la substance corporelle. En tout cas, ils sont liés à la vie organique, aux déterminations des organes eux-mêmes, et on peut dire qu'ils sont du domaine de la physiologie, en tant que celle-ci a pour objet l'étude des fonctions de l'être vivant. Les affections sont étrangères au moi comme les intuitions : celles-là expriment les modifications du corps

propre, comme celles-ci servent à déterminer les attributs des corps étrangers. Mais il n'y a pas encore, dans la vie animale, de distinction entre le corps propre et les corps étrangers, pas plus qu'il n'y a de moi et parce qu'il n'y en a pas ; il y a des impressions qui, plus tard, seront distinguées du moi, projetées hors de lui, et qui constitueront, les unes, l'objet de la physiologie, les autres de la physique.

Voyons donc quelle est la substructure organique de ce que nous nommons, aujourd'hui, d'une expression que M. de Biran n'eût pas employée : la vie psychologique inconsciente.

c. Ses conditions organiques.

Sur la nature des êtres vivants, et en particulier du corps humain, M. de Biran partage les opinions de Leibnitz et s'exprime à peu près dans les mêmes termes que lui dans le passage bien connu de la *Monadologie* : « Le système organisé vivant, dit-il, l'animal forme un seul tout dont les parties solidaires jusqu'aux moindres atomes et à la dernière molécule, sentent et fonctionnent chacune à sa manière et suivant le rôle qu'elle joue dans l'animal¹. » Ces parties et leurs éléments constituent un monde d'infiniment petits devant lesquels recule l'imagination ; plus les microscopes qu'on emploie dans l'observation sont puissants, plus on voit s'étendre les limites de ce monde invisible, peuplé d'êtres vivants². Toutes ces parties sont coordonnées entre elles et concourent à former et entretenir le sentiment de la vie, inséparable de la conservation et du développement d'un même individu. Ce sentiment varie d'intensité ; il semble que selon la prédominance de tel ou tel organe, il se déplace et se transporte dans chacun de ces centres partiels qui prennent tour à tour un surcroît d'énergie et d'ac-

1. Cousin, t. III, 57. *Aperception immédiate*.

2. Cousin, *id.*

tivité. Mais ces centres n'en semblent pas moins soumis à une force vivante, ou principe d'unicité, qui peut seul expliquer en même temps que le sentiment de la vie, l'unité objective de ce tout organisé qu'est l'animal¹.

Contrairement à l'opinion d'un grand nombre de physiologistes, M. de Biran incline à croire que la sensibilité animale n'est pas nécessairement subordonnée à l'existence du cerveau et des nerfs ; mais il n'est pas douteux que chez les animaux supérieurs et l'homme ces organes n'exercent une influence particulière sur les sensations ; ils sont du reste soumis eux-mêmes à l'influence de la même force qui régit les fonctions des autres organes, c'est-à-dire de la force vitale.

Voici maintenant comment s'expliquent les divers modes de la vie animale : affection, intuition, tendance.

Sur les causes du plaisir et de la douleur, M. de Biran ne paraît pas avoir modifié l'explication qu'il en donne dans le *Memoire sur l'habitude* et plus tard dans l'*Essai sur les fondements de la psychologie*.

Notre organisme est doué d'une certaine activité ou énergie qui se répartit différemment dans nos organes en proportion du rôle qu'ils doivent jouer, c'est-à-dire de l'importance de leurs fonctions. Le degré ou l'intensité de ces mouvements vitaux constitue ce qu'on peut appeler *le ton naturel* du tout et de chacune de ses parties. Quand les forces vitales sont en équilibre les unes avec les autres, elles se manifestent par un sentiment uniforme qui constitue la base de notre sentiment de la vie. Mais le ton naturel de la sensibilité peut varier et varie en effet par l'action de toutes les causes externes ou internes qui agissent sur l'organisme ; la sensation éprouvée par suite de ce changement d'état se détachera plus nettement sur le fond obscur de notre sentiment fondamental. Si ce changement concourt avec les mouvements intimes de nos organes, la sensation sera agréable ;

1. Maine de Biran ne se prononce pas catégoriquement sur ce point. Voir plus haut, pages 56 et 57. « Du concours modéré... »

s'il leur est au contraire opposé, la sensation sera plus ou moins douloureuse.

L'être vivant ne reste donc pas indifférent aux changements qui surviennent en lui, il est une force essentiellement agissante qui tend toujours à ramener l'équilibre entre ses organes, lorsque cet équilibre a été détruit ou modifié par une excitation produite en un point particulier, en élevant successivement le ton de l'organisme jusqu'à ce qu'il soit parvenu avec l'organe excité dans son rapport primitif. A mesure que l'équilibre se rétablit, la sensation diminue, jusqu'à ce qu'elle aille se fondre dans le sentiment uniforme de l'existence. Mais le changement qu'occasionne la douleur persiste bien plus longtemps que celui produit par le plaisir; car les mouvements agréables s'éloignent très peu des mouvements naturels; tandis que dans le cas de la douleur, le rapport ou l'équilibre des forces ne se rétablit jamais que par une succession plus ou moins lente¹.

Si de la sensibilité générale nous passons aux sensations spéciales, nous rencontrons d'abord la distinction fondamentale établie par M. de Biran entre l'affection et l'intuition, ou l'élément affectif et l'élément intuitif de la sensation. C'est dans l'écrit sur l'Aperception immédiate que se trouve exposée avec le plus de précision la théorie physiologique de la sensation.

Chaque nerf se compose de filets nerveux unis en faisceaux et dont les extrémités se réunissent en un tissu sensible épanoui au dehors². Les nerfs, qui portent au cerveau les impressions reçues par leurs extrémités, transmettent en sens inverse l'influence motrice du cerveau aux parties musculaires qui entrent dans la composition des organes externes. Ces deux fonctions sensitives et motrices sont exercées par deux parties séparées, dans toute la lon-

1. Cousin, (I) *Mémoire sur l'habitude*, 77-78.

2. Cousin, t. III, 64. *Aperception immédiate*. Naville, t. II, 15-16-17. *Essai sur les fondements de la psychologie*. Naville, t. III, 363. *Anthropologie*.

gueur du même nerf, par une sorte de cloison¹. Ainsi l'organe externe, où l'impression commence, est mù au même instant de la manière la plus propre à compléter la sensation déjà formée. L'intuition tient à ce que chaque molécule ou fibre nerveuse est mise en jeu distinctement de toute autre fibre collatérale par un même agent, par une même cause d'impression qui s'applique à elle. Que si l'une ou l'autre de ces deux conditions manque, si tout l'organe est ébranlé à la fois, et en masse par une seule cause exclusive, ou si plusieurs agents d'impression affectent à la fois les mêmes points nerveux, la même fibre distincte, il y aura sensation confuse et point d'intuition. Les sensations purement affectives sont donc confuses par leur nature même et irréductibles par conséquent aux intuitions et vice-versa². La représentation primitive de l'étendue par la vue et le toucher dépend donc de la constitution propre de ces sens. « L'œil est conformé de manière à réunir et ranger dans un certain ordre tous les éléments du faisceau lumineux, qui sont appropriées à autant de fibrilles distinctes entre elles, coordonnées et juxtaposées sur cette toile nerveuse qu'on appelle rétine³. » De plus, par suite de la propriété, que ces fibres ont de vibrer, les impressions lumineuses peuvent se prolonger et persister encore après que la cause a cessé d'agir⁴. Les organes du toucher ont une structure analogue. Mais la prédominance des images visuelles sur toutes les autres tient à cette propriété vibratoire en vertu de laquelle les impressions reçues par la rétine persistent avec plus de force que toutes les autres.

Comme les fonctions de la vue et du centre des images visuelles se trouvent étroitement associées aux dispositions ou fonctions de la sensibilité générale affective, c'est-à-dire aux organes de la vie végétative, on s'explique que l'on

1. Cousin, t. III, 66, *Aperception immédiate*.

2. Cousin, *id.*, 68, .

3. Naville, t. II, 27, *Essai sur les fondements de la psychologie*.

4. Naville. *id.*, 27, *Ibidem*.

dise que l'œil est le miroir de l'âme, à condition que l'on entende l'âme sensitive. C'est pour cela que les médecins peuvent diagnostiquer dans le regard d'un individu telle affection nerveuse ou autre altération malade.

Enfin les tendances motrices ont, comme les sensations affectives et représentatives, leur origine dans certaines déterminations de nos organes et plus exactement des nerfs moteurs, que ces déterminations soient primitives ou qu'elles soient acquises. La répétition d'un acte laisse des traces dans la machine vivante et les mouvements des diverses parties de cette machine se lient et se coordonnent, de plus en plus, suivant la même direction.

Ainsi tous les états par lesquels se manifeste la vie animale, ou la vie inconsciente, sont inséparables de conditions organiques déterminées. Il faut voir là deux effets coexistants d'une même cause : on ne peut que constater leur relation, sans l'expliquer. On dira par exemple que la cause qui produit par les mouvements organiques de sécrétion telle modification comme la bile, produit en même temps une certaine manière d'être et de sentir pour l'animal¹. Ces deux sortes de faits n'appartiennent pas à deux ordres différents comme le physique et le moral. Ils ne sont pas l'objet de deux sciences distinctes, mais d'une seule : la physiologie.

d. *Sa nature.*

Seulement cette science ne se réduit pas à la physique et par elle à la mécanique. L'impression vitale ou la sensation animale, qui en est inséparable, diffère essentiellement d'une impulsion et d'un choc. Nous l'avons vu, elle dépend du degré et du ton propre de la vitalité des organes et de la tendance constitutive de tout individu à maintenir l'intégrité de son être ou l'équilibre de ses fonctions. On pourrait dire en ce sens, qu'elle est pour M. de Biran, comme pour

1. Naville, t. III, 365, *Anthropologie*.

Herbart, un acte de conservation. L'influence des causes extérieures est toujours subordonnée au ton actuel de l'organe modifié. Comment expliquer d'autre part que nos sensations s'affaiblissent graduellement par leur continuité ou leur répétition, si l'on n'admet pas l'existence d'une force essentiellement agissante (principe d'unicité ou d'individuation) qui tend à ramener l'équilibre dans ses organes et à maintenir la continuité de l'individualité organique et sentante ? « Il fallait, dit M. de Biran, être aveuglé par l'esprit de système, pour n'avoir pu reconnaître que les êtres organisés vivants différaient essentiellement des corps bruts, par la nature et le genre, en ce qu'ils avaient en eux-mêmes le principe de leurs mouvements ou changements d'état, c'est-à-dire une force propre (*vis insita*) qui non seulement différait des forces mécaniques appliquées à la nature morte, mais de plus, leur était souvent opposée et leur donnait des lois, au lieu d'en recevoir¹. »

La force vitale n'est donc pas un agent mécanique, comme l'ont cru les Cartésiens; c'est ce que Stahl comprit admirablement; mais il eut à son tour, aux yeux de M. de Biran, le tort de considérer cette force comme identique à l'âme pensante. « Il fallait forcer toutes les hypothèses et se mettre en contradiction avec les faits de notre nature et le témoignage du sens intime pour attribuer à l'âme qui aperçoit sa propre causalité dans ce qu'elle veut et fait réellement avec un sentiment de liberté, pour attribuer, dis-je, à cette force une, identique, et les faits de conscience, les actes de vouloir où elle se manifeste et les fonctions vitales de l'organe, soumises à des lois aveugles et nécessaires, opposées à celles du vouloir ou au moi qui ne peut exister en aucune manière là où la conscience et la liberté ne sont pas. Certainement on ne pouvait faire une application plus fautive du principe de causalité que de rapporter tout ce qui se fait dans le corps vivant sans être pensé, ni voulu, précisément à une cause

1. Naville, t. III, 379. *Anthropologie*.

dont la nature est de penser et de vouloir ; car c'est éгалer ou identifier le moi et le non-moi¹. »

Mais la théorie de Stahl n'en constituait pas moins à l'époque où elle parut un immense progrès, en ce qu'elle faisait de la vie une force active et de la physiologie une science originale, distincte des sciences purement mécaniques. Il était réservé à Barthez, l'auteur des *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, de compléter la grande révolution produite dans cette science par Stahl. Mais il n'a pas su lui-même fixer les limites précises qui séparent la physiologie de la psychologie².

M. de Biran croyait avoir réussi à déterminer exactement leurs rapports. « Toute sensation que l'âme sensitive devient, tout mode simplement affectif de la force vivante ou du principe de vie, nécessairement identifié avec l'existence de ce principe, commun à l'homme et à l'animal, dans tous les degrés de l'échelle, est du domaine de la physiologie ; c'est cette science qui est chargée d'en explorer toute l'étendue, d'en déterminer les éléments, les conditions et les lois par la méthode d'observation et d'expérience qui lui est propre. Mais là où finit la sensation animale considérée soit en elle-même, soit dans les fonctions ou les conditions instrumentales dont elle peut être le résultat, là aussi s'arrête la physiologie, sans aller plus loin. Là où commence l'idée de sensation, le fait de conscience vraiment primitif dans son ordre, ou vraiment originel de tous les faits intellectuels et moraux, le physiologiste n'a plus rien à voir, et le psychologue commence³. »

Ainsi, en résumé, la sensation animale ou vitale, envisagée d'une part dans ses éléments et ses modes dérivés, d'autre part dans ses conditions organiques, est, en soi, un fait primitif, complet en son genre. Ce fait est l'objet de l'expérience

1. Naville, t. III, 384. *Anthropologie*.

2. Naville, *id.*, 391. *Id.*

3. Naville, *id.*, 402-403. *Id.*

externe et indirectement de l'expérience interne, en ce sens, que l'esprit, après avoir fait abstraction de tout ce qu'il y a en lui de volontaire et par conséquent de conscient, est encore déterminé à admettre l'existence d'un certain résidu ayant une réalité positive et séparée : la sensation sans conscience.

Il est facile maintenant de comprendre l'erreur de Condillac. En parlant de la sensation sans conscience, Condillac pouvait rendre compte de la vie animale, mais il lui était interdit d'expliquer l'origine et le développement des facultés proprement humaines. L'explication qu'il en donne est toute verbale ; elle est conforme à l'hypothèse où il se place, à la définition dont il part, mais elle n'est pas en accord avec les faits que nous constatons par la réflexion.

Il lui est interdit, par exemple, d'expliquer l'apparition du moi, dont la conscience proprement dite ne diffère pas. Le moi, pour Condillac, n'existe pas lors de la première sensation. La statue devient odeur de rose, mais elle ne se distingue pas du mode qui l'affecte : « Comment après avoir reconnu qu'aucune sensation en particulier n'admet le moi, pourra-t-il donc faire ressortir ce moi primitif d'une sorte de combinaison de deux sensations, ou d'une sensation et d'un souvenir dont ni l'un ni l'autre n'ont de conscience ou de moi ? »

Par cela même qu'elle n'a pas conscience de soi, il est interdit du reste à la statue animée de se souvenir. Sans doute, les affections, les intuitions, laissent après elles des traces dans l'organisation, d'où la possibilité pour elles de se réveiller, de se ranimer, dans les circonstances favorables, mais sans souvenir proprement dit, c'est-à-dire sans reconnaissance. « Le souvenir d'avoir senti serait, dans ce cas, sentir encore comme la première fois, au degré près¹. » « Jean-Jacques Rousseau, dans ses *Confessions* et Grétry dans

1. Naville, t. III, 399. *Anthropologie*.

2. Cousin, t. III, 258. *Division des faits psychologiques et physiologiques*.

ses *Essais sur la musique*, ont rapporté des exemples notables de ces diverses modifications affectives, qui reviennent chaque année, avec la même saison. Celles du printemps ont une autre couleur, un ton sensitif autre que celles de l'été ou que les images lugubres qui s'élèvent spontanément dans le passage de l'automne à l'hiver¹. » Ce retour périodique est l'effet d'une sorte de nécessité organique, de *fatum* du corps ; mais il y a un abîme infranchissable entre ces modes d'une existence sensitive et les faits de conscience, entre les traces d'affections anciennes et le souvenir. Ce sont des faits d'ordres différents et irréductibles l'un à l'autre. On ne peut faire jaillir la lumière de la pensée des ténèbres de l'organisme.

C'est pour des raisons analogues à celles qui lui font rejeter la théorie de Condillac que M. de Biran rejette la division que donne Bichat des fonctions de sensibilité et des fonctions de motilité. Il admet bien l'existence d'une sensibilité organique et d'une sensibilité animale, si on convient que celle-ci est elle-même distincte de la conscience et qu'il n'y a entre ces deux modes de sensibilité qu'une différence de degré : la sensibilité organique, étant propre à un organe particulier, et la sensibilité animale résultant au contraire de la transmission d'une impression organique au cerveau, et exigeant la participation et le concours de l'animal tout entier. Dans les deux cas, la sensibilité apparaît comme une propriété locale ou générale de l'organisme : et elle diffère par nature de la conscience : « plus la sensation serait éminemment animale, moins elle aurait le caractère vrai d'une perception humaine² ». De même M. de Biran peut bien admettre l'existence d'une contractilité organique et d'une contractilité animale, correspondantes aux deux modes de sensibilité, précédemment établis, c'est-à-dire ne différant entre eux que par degrés. Mais il refuse de ranger, avec Bichat, les mouvements volontaires dans les contractions animales, c'est-à-dire,

1. Cousin, t. III, 261,

2. Cousin, t. IV, 69-80. *Rapports du physique et du moral*. Naville, t. III, 452-461. *Anthropologie*.

de les attribuer à une propriété du cerveau, de n'admettre entre eux et les mouvements provoqués par la passion ou l'instinct qu'une différence de degré. La volonté n'est pas un degré supérieur de la contractilité animale. Ce sont deux fonctions hétérogènes et qui supposent l'action de deux forces différentes. Bichat a été dupe de la même illusion que Condillac, c'est-à-dire de la tendance de notre esprit à simplifier et à confondre dans le langage, par amour de l'unité systématique de classe, des faits de nature différente : les fonctions qui appartiennent au corps avec les facultés ou les actes qui ne peuvent être attribués qu'au moi¹.

La vie animale ou inconsciente est donc pour M. de Biran une vie originale, complète en elle-même, radicalement distincte de la vie consciente ou personnelle.

Cette théorie de l'inconscient, M. de Biran crut la trouver dans la philosophie de Leibnitz. La différence qu'il établit entre la sensation sans conscience et la conscience reproduit celle que Leibnitz lui-même fait « entre la *perception* et l'*aperception*, la première qui est l'état intérieur de la monade, représentant les choses externes, la deuxième qui est la conscience ou la connaissance réflexive de cet état intérieur, laquelle n'est point donnée à toutes les âmes ni toujours à la même âme² ». Mais l'analyse leibnicienne de la pensée repose en partie sur un point de vue systématique : M. de Biran prétend s'appuyer sur l'observation seule, et il établit, avec plus de netteté que Leibnitz, qu'il existe entre le mode de représentation que l'animal a de l'univers et la perception humaine une différence de nature, non de degré. L'intuition et l'image, telles qu'elles existent dans l'intelligence de l'animal sont des faits inconscients : la perception chez l'homme est un fait de conscience.

Il n'y a pas de doute à avoir sur la nature de l'inconscient, dans la philosophie de M. de Biran ; c'est ce qui est placé

1. Cousin, t. IV, 74. *Rapports du physique et du moral*.

2. Passage de Leibnitz cité par Maine de Biran. Cousin (4) 86 et 338.

au-dessous de la conscience. Il ne s'agit donc point d'une dégradation continue de la vie consciente, mais d'une vie différente. Sans doute, il y a lieu d'admettre une multitude de degrés dans la conscience proprement dite, depuis cette tension générale de tous les muscles qui constitue l'état de veille, jusqu'à l'attention proprement dite et la réflexion ; mais, en aucun cas, l'état de relâchement du principe de l'activité personnelle ne constitue un état véritablement inconscient ; tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il favorise le développement de la vie inconsciente. L'inconscient, pour M. de Biran, c'est l'organique ; c'est-à-dire un ensemble de fonctions, indépendantes du moi, obéissant à des lois qui ne sont pas les siennes, et qui au contraire s'y opposent. M. de Biran répéterait volontiers, dit-il, avec l'apôtre : « *Video aliam legem, in membris meis, repugnantem legi mentis meæ et captivantem me in lege peccati, qui est in membris meis* » (*Epist ad Rom.* VII, 23) ¹.

Mais si l'inconscient c'est l'organique, l'organique n'est pas le mécanique. La vie inconsciente qu'on l'envisage dans ses manifestations internes ou dans ses instruments organiques suppose dans l'organisme l'existence d'une sorte de finalité. Que l'on admette qu'il existe une multitude de forces vitales (autant qu'il y a de molécules organisées) ou une seule, ou ce qui est plus vraisemblable un système de forces solidaires les unes des autres et obéissant toutes, dans la vie normale, à une force centrale, principe d'unicité de toutes les fonctions de la vie animale, il faut nécessairement admettre soit comme résultante, soit comme principe, une tendance vers un but commun de conservation et de développement du même animal. Il y a en d'autres termes une réalité invisible dans l'être vivant, qui permet d'expliquer l'unité de ses manifestations diverses. Si on réduit, comme le font les cartésiens, l'animal à une machine, comment expliquer qu'aux

1. Cousin t. III, 176. *Division des faits psychologiques et des faits physiologiques.*

mouvements de cette machine correspondent des modifications internes, plaisirs ou douleurs, passions, représentations, qui imitent en un sens les modes de la conscience? Il faudra ou ramener ces faits à des mouvements, ce qui est contraire aux données de l'observation, ou faire appel à l'hypothèse de l'*harmonie préétablie* ou des *causes occasionnelles*, c'est-à-dire, en somme, à un Deus ex machinâ. On comprend au contraire que ces deux ordres de faits expriment la même réalité invisible, se manifestant de façons différentes à des sens différents.

La vie inconsciente telle que la conçoit M. de Biran n'est donc, en aucune façon, réductible à l'automatisme, si par automatisme on entend mécanisme. Même quand des organes ou des centres particuliers arrivent à prédominer dans la vie organique, sur l'ensemble, comme cela se produit dans certaines maladies, et notamment dans l'état de passion, il se produit sous l'influence de cette cause organique, une véritable organisation d'images, d'affections et de mouvements. Les passions, dit M. de Biran, ont les caractères de l'instinct; or, ce qui caractérise l'instinct, c'est la cristallisation d'images et de mouvements déterminés, sous l'action de besoins organiques liés au cours des saisons, ou aux révolutions périodiques de certaines fonctions. Qu'il existe des états du corps où certains organes particuliers s'établissent en une sorte d'indépendance des lois générales de l'organisme, cela n'est pas douteux. Nul, mieux que M. de Biran, n'était à même de l'observer. Son estomac avait des tendances anarchiques qui apportaient le trouble et le désordre dans l'économie de son être tout entier. Au lieu de s'équilibrer, nos différents organes tendent, chacun, dans certains états, à dominer les autres; mais dans ce défaut même d'équilibre, se manifeste la tendance de chacun d'eux à se développer selon ses dispositions momentanées, de telle sorte que l'automatisme n'est qu'une sorte d'anarchie passagère, résultant de ce que chaque partie tend à vivre au détriment des autres, ou du moins se refuse

à collaborer à la vie de l'ensemble, par un caprice funeste à son véritable intérêt. C'est en vain que le moi s'efforce, dans ce cas, de faire rentrer dans l'ordre ces forces inférieures du corps, en leur imposant sa suprématie ; il est plus souvent contraint de subir leur tyrannie qu'il ne réussit à les discipliner. C'est en ce sens et par rapport à la conscience, c'est-à-dire à l'activité du moi réduite à l'impuissance, que l'on pourrait appeler, avec M. Pierre Janet, la vie inférieure de l'esprit, telle que la conçoit M. de Biran, « l'automatisme psychologique ».

La vie inconsciente, c'est donc en réalité pour M. de Biran, la vie de ces puissances inférieures qui dans l'état de santé conspirent par une harmonie qu'il est plus facile de constater que d'expliquer, à la conservation de l'individu. Elles préparent ainsi à cette force supérieure qui est l'âme, conçue comme moi, les conditions d'une vie nouvelle : la vie intellectuelle et morale, en d'autres termes, la vie humaine proprement dite, qu'elles seraient incapables d'engendrer. M. de Biran n'eût pas admis le transformisme. Il y a selon lui solution de continuité entre la vie et la pensée : « Malgré le système de la perfectibilité progressive et indéfinie, nous ne pouvons, dit-il, nous empêcher de croire qu'ils étaient plus près de la vérité ou dans une meilleure direction méthodique ces anciens philosophes qui, après avoir embrassé le système général des facultés de l'être organisé vivant, sentant et pensant, sentirent le besoin de noter avec plus de précision les trois rapports essentiellement distincts sous lesquels ils considéraient cette sorte de trinité d'existence, en employant les titres d'âme végétative, nutritive et raisonnable, pour exprimer trois principes de vie ou d'opération ¹. »

Ce système de la perfectibilité indéfinie, c'est la doctrine de Condorcet ; nous dirions aujourd'hui : système de l'évolution. M. de Biran n'est pas évolutionniste, pour la même

1. Cousin, t. IV, 49. *Rapports du physique et du moral*.

raison qu'il n'est pas mécaniste. Il y a selon lui des intervalles, des sauts brusques entre les formes de l'être. La pensée ne dérive pas de la vie, elle s'y surajoute, lorsqu'elle rencontre les conditions de son exercice réalisées.

Cette conception de la vie inconsciente a une signification profonde qui éclaire d'une vive lumière l'*Anthropologie*.

Si le système de la vie sensitive est la manifestation d'une force distincte du moi et qui lui est opposée, il est aisé de prévoir que jamais la vie inconsciente et la vie consciente ne pourront se souder parfaitement l'une à l'autre. L'activité du moi ne réussira jamais à organiser les images, les affections et les tendances. Il rencontrera dans cette matière qui a ses lois propres une résistance qu'il ne parviendra jamais à vaincre; il devra dès lors tâcher à se faire, en dehors de la sensibilité une vie toute intellectuelle. Mais quel sera l'intérêt de cette vie ainsi repliée sur elle-même, forme vide, dont on a extrait tout contenu? Dans ce dualisme que nous rencontrons à la base de sa doctrine, et qui n'est, comme nous le verrons, que le reflet de sa propre nature, se trouvent les origines profondes de la religion de M. de Biran.

Cette idée qu'il existe entre la vie physiologique, telle qu'elle se manifeste aux sens et la vie psychologique, une vie réelle, radicalement distincte de la conscience, nous paraît, à vrai dire, aussi difficile à justifier que son idée du moi. Est-ce que pour en parler, pour en dessiner les formes, il n'est pas obligé de se référer aux données de la conscience? Qu'est-ce que l'inconscient vu à travers le conscient? M. de Biran nous dit que c'est le résidu de la conscience, quand on en a extrait le sentiment du moi. Mais cette abstraction est impossible parce que le moi ne peut pas réellement se supprimer. Les formes de la conscience s'appliquent donc nécessairement à la connaissance de la vie sensitive. S'ensuit-il qu'on se trouve dans l'impossibilité de la connaître, telle qu'elle est en soi? Non, si l'on admet que les formes constitutives de la

pensée sont analogues entre elles, aux divers étages de la vie pensante.

Mais il semble bien que telle n'est pas l'opinion de M. de Biran. Il y a opposition radicale, selon lui, entre la vie inconsciente et la vie consciente ; comment dès lors pourrait-on appréhender sous les formes ou les conditions de celle-ci, l'existence et la nature de celle-là ?

L'analyse de la pensée en un élément formel ou actif et un élément matériel ou passif ne saurait être une décomposition réelle ; le sentiment du moi n'est jamais isolé du sentiment de la vie ; et d'autre part le sentiment de la vie par cela même qu'on en parle, c'est-à-dire qu'on le connaît ne peut être séparé de la conscience. C'est précisément pour cela que notre nature et par suite notre destinée reste enveloppée de mystères. On peut donc faire à M. de Biran le même reproche qu'il adresse à Descartes et à Spinoza : d'avoir substitué aux véritables données de la conscience, des principes conventionnels, qui, en les simplifiant, du moins en apparence, les dénaturent. Il est aussi dangereux, pour un philosophe, de diviser ce qui est un, que de confondre ce qui est distinct.

CHAPITRE IV

LA VIE HUMAINE

I. Division générale. — II. Système sensitif. — III. Système perceptif.
IV. Système réflexif. — V. Système des croyances.

I. — DIVISION GÉNÉRALE

L'homme ne se borne pas à vivre comme l'animal, il sait qu'il vit, c'est-à-dire il pense. Il n'a pas seulement avec les êtres qui l'environnent des rapports physiques : il perçoit ces rapports. En même temps qu'il se représente les phénomènes, il les conçoit comme effets de causes déterminées, analogues à celle qu'il saisit en lui par l'aperception immédiate : en un mot, il est doué de la faculté de connaître. Par cela même il est libre : car connaître, c'est se détacher de ses représentations, s'opposer à elles, et par un acte en tous points semblable à celui par lequel le moi pose son existence, poser l'existence de leur cause, comme d'une réalité indépendante de nous. Or cet acte de pensée, inséparable du fait de notre existence personnelle, ne jaillit pas, nous l'avons vu, de l'organisation cérébrale; il vient du *dedans* et brise le cours naturel de nos représentations (*tati fœdera rumpit*). L'homme se sent par cette force autonome, qu'il saisit en lui, le père de ses pensées comme de ses actes (ces deux termes pour M. de Biran sont équivalents); il s'apparaît donc comme le maître de sa destinée. Tel est le caractère essentiel de la vie humaine."

Dans les fragments de l'*Anthropologie*, que nous possédons, M. de Biran, en ce qui concerne ce deuxième degré de

la vie pensante, est très sobre de détails et de développements : il s'applique surtout à bien déterminer la nature du fait primitif. Toutefois l'opuscule publié par Cousin sous le titre *l'Aperception immédiate* contient des indications suffisantes pour qu'il nous soit permis de supposer que le résultat des analyses de *l'Essai sur les fondements de la psychologie*, subsistait à ses yeux, et que s'il ne les recommence pas, c'est précisément parce qu'il les jugeait définitives. Les idées nouvelles, qui apparaissent dans ses écrits postérieurs à 1813 (date probable de *l'Essai*) ne détruisent pas ses idées anciennes, elles les complètent. Et c'est sans doute parce qu'il jugeait des systèmes de philosophie par ce qu'il savait de ses propres idées, qu'il déclare dans la lettre à De Bonald, qu'ils ne sont faux qu'en tant qu'ils sont exclusifs : tous contiennent quelques parcelles ou semences de vérités : les plus vrais sont les plus complexes et les plus riches. Aussi emprunterons-nous sans scrupule à *l'Essai sur les fondements de la psychologie* le tableau de la vie humaine, en le complétant, chaque fois que cela nous sera possible, par des emprunts à des écrits postérieurs¹.

La vie humaine est constituée par les divers modes de combinaison des deux éléments primitifs que nous avons découverts par l'analyse réflexive : un élément passif qui dérive de l'impression vitale, et un élément actif : l'effort ou l'activité du moi. Selon que cette force active est plus ou moins tendue en nous, qu'elle pénètre plus ou moins complètement la matière qui lui résiste, notre âme s'élève à

1. Ce qui distingue les *Essais d'anthropologie* de *l'Essai sur les fondements de la psychologie*, c'est d'une part l'idée d'une troisième vie qui se surajoute à la vie animale et à la vie humaine, c'est d'autre part l'idée des rapports de ces trois vies entre elles. Dans *l'Essai sur le fondement de la psychologie*, c'est l'analyse qui domine; dans *l'Anthropologie*, c'est la synthèse. Mais la synthèse part des résultats de l'analyse. Or cette analyse, notamment en ce qui concerne la vie humaine, fut admirablement faite dans *l'Essai sur les fondements de la psychologie*. Nous avons cru devoir l'en détacher et la mettre à la place qui lui était en quelque sorte réservée dans les cadres de *l'Anthropologie*. Si l'on ne se reportait pas à ces analyses, les fragments de *l'Anthropologie* qui nous sont parvenus seraient le plus souvent inintelligibles.

une perfection plus ou moins grande. L'idée de M. de Biran n'est pas sans analogie avec celle que les stoïciens se faisaient de la connaissance, lorsqu'ils la comparaient, suivant son degré de perfection, à la main ouverte, à demi fermée, complètement fermée, et fortement pressée par l'autre main.

Dans l'*Essai sur les fondements de la psychologie*, M. de Biran distingue trois systèmes dans la vie humaine : le système sensitif, le système perceptif, le système aperceptif ou réflexif.

Dès que le sens de l'effort entre en exercice, le sentiment durable de l'existence, c'est-à-dire la personnalité est constitué. Le moi s'unit aux impressions de la vie animale (affections, intuitions et tendances), mais n'y participe que comme spectateur ou témoin. Ainsi se produisent les *sensations* et les *émotions*. L'homme dans ce système ne s'élève au-dessus de l'animal que pour assister à son propre esclavage. C'est la sensibilité qui le meut ; il est dupe de mille illusions. Ce premier degré de la vie humaine répond à l'enfance de l'homme et des peuples ; c'est l'âge des légendes, des contes, des croyances superstitieuses, du rêve, en un mot.

Le moi s'unit d'une manière bien plus intime aux *perceptions*. Sans doute la connaissance est encore ici subordonnée à l'impression des objets étrangers, comme la volonté aux émotions, mais le moi réagit d'une façon expresse et par un organe approprié contre ces excitations externes ou internes, et réussit dans une certaine mesure à les dominer ou les maîtriser. Ce système correspond, dit M. de Biran, à la jeunesse ; c'est l'âge des théories et des systèmes, des constructions de toutes sortes : œuvres d'art ou classifications, combinaisons d'images ou de concepts.

Enfin la vie réflexive est celle de l'âge mûr ; c'est l'âge de la philosophie et des sciences exactes. Ici « le moi se trouve naturellement et indivisiblement uni avec une troisième espèce de modes éminemment actifs qui ne peuvent ni commencer ni persister sans un acte exprès de la volonté motrice,

alors même qu'ils se réfèrent à un objet qui sert de but au vouloir ou de terme à l'effort¹ ». Tandis que dans le système perceptif, le sentiment du moi tend toujours à s'absorber dans l'effet sensible de son opération, dans l'*aperception* ou *réflexion*, il en reste distinct, et accompagne son action, du commencement à la fin. La vie réflexive est purement intellectuelle. L'esprit s'élève dans ce système à la certitude, qu'il ait pour objet de connaissance le moi, ou le terme dont il est inséparable.

Nous atteignons par la réflexion les idées qui servent de base à tous nos jugements et qui ne sont que les formes mêmes de la personnalité (idées de cause, d'unité, d'identité, de durée, etc.). M. de Biran crut pendant longtemps que sans faire appel à une autre faculté que l'activité du moi, il pouvait expliquer la connaissance tout entière, et nos sentiments les plus intellectuels. Il se rendit compte vers 1814 qu'il entraînait dans nos jugements un autre élément que le moi, savoir : la raison, sans lequel il est impossible d'expliquer la valeur objective et l'universalité des notions premières. De là un quatrième système qui vient se fondre avec le précédent : le système des croyances nécessaires. Les croyances ont dans les données immédiates de la conscience un intermédiaire ou plutôt un point d'appui nécessaire ; mais elles n'en dérivent pas. Elles supposent l'existence en nous d'une faculté de l'absolu : M. de Biran admet qu'il existe au fond de nous-même une puissance que nous ne remarquons pas, précisément peut-être parce que rien ne nous est plus intime ni plus familier, mais qui dépasse infiniment le moi. Ainsi s'ouvrait la possibilité d'une vie nouvelle, supérieure à la vie humaine, à laquelle il s'élèvera bientôt, poussé par une impérieuse exigence de son cœur.

Cette division de la vie humaine, fondée comme la division générale, indiquée plus haut, sur les divers degrés de perfection auxquels se manifeste la pensée, est l'œuvre

1. Naville, t. II, 8.

originale de M. de Biran. Sans doute, on en rencontre l'idée chez d'autres philosophes, notamment chez Aristote et Spinoza ; mais chez aucun d'eux elle n'est observée avec autant de rigueur et de précision. On peut dire qu'elle est inspirée par le plus pur esprit spiritualiste ; car admettre l'existence d'une vie pensante, c'est admettre que nos représentations et nos mouvements, bien plus que nos émotions elles-mêmes ne sont que la pellicule, ou l'écorce de notre être véritable, qui se développe en profondeur, non en surface. Sous cette écorce, il s'étage en cercles concentriques jusqu'au centre invisible d'où rayonne la vie ; activité du moi ou pensée absolue.

La division des faits psychologiques en faits de sensibilité, d'intelligence et de volonté reste en quelque sorte extérieure à la pensée, selon M. de Biran : c'est la division de la vie animale ou inconsciente, qui a dans notre organisation son symbole exact. La pensée envisagée en elle-même, c'est l'unité pure, non l'unité d'une diversité donnée ; le moi se saisit comme un et identique dans le sentiment d'effort musculaire ; en lui s'identifient intelligence, volonté, sentiment ; dans la vie réflexive les trois facultés de l'âme se réduisent à une seule. L'intelligence, ou plus exactement l'entendement s'identifie, pour M. de Biran, à la volonté. Tandis que chez Kant, par exemple, l'entendement a une nature, constituée par le système des catégories, c'est-à-dire comprenant les fonctions par lesquelles l'unité de l'esprit se projette et en quelque sorte s'objective dans la diversité des représentations, chez M. de Biran, le moi, ou le je pense, est essentiellement liberté. Si on voulait comparer la théorie biranienne de l'entendement à la théorie kantienne, il faudrait dire que ce n'est pas l'idée de l'entendement pur, tel que Kant la décrit dans l'*Analytique transcendantale*, qu'évoque l'idée du fait primitif, c'est-à-dire de l'activité du moi conçu comme principe de connaissance, ce serait bien plutôt l'idée de la volonté raisonnable et libre de la *Critique de la raison pratique*.

II. — SYSTÈME SENSITIF

- a. *Union du moi avec les affections et les intuitions.* — b. *Union du moi avec les traces des affections et des intuitions.* — c. *Association de l'idée de cause avec les premières sensations affectives et représentatives ; émotions et passions.*

a. *Union du moi avec les affections et les intuitions.*

Il est impossible d'expliquer le passage de la vie inconsciente, ou impersonnelle de l'animal à la vie consciente et personnelle. On ne peut que constater le fait et indiquer les circonstances dans lesquelles il se produit. L'existence de la personnalité se manifeste chez l'homme par la tension volontaire de tous les muscles qui caractérise l'état de veille, et notamment la station droite ; chez l'enfant, elle apparaît bien avant qu'il puisse se tenir droit, et contrebalancer par son effort propre l'action de la pesanteur : elle coïncide avec la transformation des mouvements spontanés et notamment des cris, en mouvements volontaires, ou en cris d'appel. Au lieu d'être une simple résultante du jeu des forces physiques et vitales, le moi s'apparaît comme une force autonome, qui a l'initiative de ses actes : c'est un empire dans un empire.

Mais s'il se distingue de l'univers, dès qu'il existe pour lui-même, il commence par se confondre avec son corps : il n'existe d'abord que dans le concret de ses sensations et c'est ce concret qui est l'homme ». « L'expression « je pense », « j'agis » signifie primitivement : moi, corps organisé, doué de sentiment, de force et de volonté, j'exerce une action sur ce corps étranger dont j'éprouve aussi des impressions ¹ ». Les impressions purement affectives qui se confondent d'abord avec le sentiment confus de la vie générale absolue, prennent, dit M. de Biran, un caractère de relation

1. Cousin, t. III, *Aperception immédiate* (44-45). M. de Biran y développe les mêmes idées que dans l'*Essai sur les fondements de la psychologie*.

en s'unissant par simple coïncidence avec l'effort ou le moi ; mais tant que ces impressions sont rapportées uniquement au corps en masse, le moi sympathise jusqu'à s'identifier ou se confondre avec elles¹. Comment expliquer l'attraction ou la sympathie qui rapproche des éléments si opposés ? Sans doute, eût répondu M. de Biran, par le caractère qu'ils ont en commun d'être irreprésentables et ineffables. Il ne faut pas oublier non plus que l'homme vit avant de savoir qu'il vit : il est naturel dès lors, que le sentiment du moi ne se distingue pas de ce système d'affections qui constitue notre premier mode d'existence ; d'autant plus que ces affections continueront pendant longtemps d'être l'unique mobile de nos actes. Il n'empêche que le sentiment du moi tel qu'il l'entend est radicalement distinct par son origine et sa nature, des affections organiques, et que leur affinité est incompréhensible.

Il s'en dégage peu à peu à mesure qu'il prend une connaissance plus précise des différentes parties de son corps. Le système général musculaire se divise bientôt en plusieurs systèmes particuliers en raison des résistances particulières que rencontre le sens de l'effort ; et en mettant chacun de ces termes en dehors de lui, le moi apprend à les mettre en dehors les uns des autres, et à connaître leurs limites communes². Les impressions organiques sont dès lors rapportées aux organes qu'il connaît par la résistance qu'ils lui opposent. Ainsi se forme l'aperception interne de notre corps comme d'une étendue sentante, l'étendue n'étant encore perçue que comme un continuum de résistances. L'association de l'élément affectif et de l'élément de résistance, qui le constitue se produit assez tard chez l'enfant ; elle se dissout dans certaines maladies, telles que la paralysie, ainsi que le prouve l'observation de Rey Régis.

Si le caractère de relation qu'ont les affections au moi

1. Naville, t. II, 43. *Essai sur les fondements de la psychologie.*

2. Naville, *id.*, 237.

leur est accidentel, puisqu'il suppose leur localisation, il n'en est pas de même pour les intuitions visuelles ou tactiles : elles se coordonnent naturellement dans l'espace¹, et le moi au lieu de s'identifier à elle ne peut que s'en séparer ; elles sont naturellement variées et composées ; or « le moi varié et composé » est une expression contradictoire². Que l'intuition visuelle soit simple en apparence comme celle d'une couleur, ou composée comme celle du spectre coloré, toujours comprend-elle des parties contiguës, juxtaposées ou coordonnées dans un espace que le moi est nécessité à mettre hors de lui, par la loi même qui constitue primitivement son existence³. Elles sont primitivement localisées dans l'organe visuel ou au-devant de lui, mais ne constituent pas encore des perceptions réelles, car le moi les reçoit en quelque sorte toutes formées ; il en est le témoin passif et ne les rapporte pas encore à des objets réels distincts de son corps. Le monde ainsi représenté n'a qu'une existence phénoménique ; pourtant comme tel, il n'est pas un pur rêve ; il n'est pas autre que l'intuition nous le représente puisqu'il n'est rien en dehors d'elle⁴. Il est suffisant aux besoins d'un être qui se borne à sentir et à se mouvoir, ou à réagir en conséquence des impressions reçues, et tels sont les seuls besoins de l'homme pendant les premières années de sa vie.

Cette théorie de l'intuition nous fait saisir en quelque sorte sur le vif la différence radicale qui sépare la philosophie biranienne des philosophies idéalistes. Les intuitions ne sont pas, dit M. de Biran, comme le pensait Arnauld « de pures modalités représentatives de l'âme⁵ » ; il serait infiniment plus juste de dire avec Malebranche qu'elles sont hors de l'âme ou plutôt hors du moi. Mais à vrai dire considérées en

1. Naville, t. II, 48.

2. Naville, *id.*, 49.

3. Naville, *id.*, 48.

4. Cousin, t. III, 119-120. *Aperception immédiate*.

5. Cousin, *id.*, 81.

elles-mêmes, ce ne sont point encore des représentations « objectives » ; car l'intuition peut exister chez un être dénué de conscience ; or, où il n'y a point de sujet, il ne saurait y avoir d'objet. La vérité, c'est que primitivement, ou plus exactement, dans la vie purement animale, l'individu se confond « avec la nature, c'est-à-dire avec ce qui est passif et nécessaire ¹ ». Il devient, comme dit Leibnitz, le miroir concentrique où se peint d'une manière plus exacte et plus détaillée cette nature dont il fait partie ; la vie étant « d'autant plus parfaite, pleine et entière, que les organes des sensations sont plus nombreux, les impressions plus variées, plus étendues et plus profondes ² ». Telle est la vie primitive, dans l'état de confusion du sujet et de l'objet. Quand le moi apparaît, autour de lui, comme d'un centre invisible vient se polariser ce système de sensations musculaires et d'impressions affectives qui constituent notre corps ; mais les intuitions en resteront distinctes, elles continueront d'exister dans l'espace qui en est la forme naturelle, et qui en s'opposant au moi va prendre le caractère de non-moi ou d'objet. Le problème psychologique de la perception extérieure ne consistera donc pas à se demander comment étant données des représentations modes de ma conscience, le moi les détache en quelque sorte de lui-même, et les projette au dehors. Les intuitions ne sont pas des « modalités représentatives de l'âme », elles existent avant la conscience et en dehors d'elle ; elles s'opposent naturellement au moi, dès que le moi existe. Mais le non-moi ainsi représenté est encore indéterminé ; il n'a qu'une existence phénoménique ; il ne constitue pas la réalité extérieure, objet de perception : ce problème appartient à la section suivante.

Si l'espace est la forme primitive de nos intuitions visuelles et tactiles, il ne l'est pas de toute sensation ; et la théorie de M. de Biran sur ce point, diffère nettement de celle de

1. Cousin, t. III, 43.

2. Cousin, *id.*, 43.

Kant. Notre représentation de l'espace est liée, comme nous l'avons vu, à la constitution spéciale des organes de la vue et du toucher : où ces conditions organiques font défaut, elle ne peut exister. D'autre part, il faut distinguer de la représentation de l'espace visuel ou tactile formé par la juxtaposition de parties contiguës, le sentiment de la résistance qui va s'y ajouter pour former la perception du corps ; Il entre en effet deux éléments d'origine et de nature distinctes, dans notre représentation actuelle de l'espace : ce n'est pas une simple forme de la vie animale ; il s'y mêle le sentiment intellectuel de résistance à notre action.

Ces analyses psychologiques, d'une admirable finesse, que l'on ne peut s'empêcher, par moments, de rapprocher de celles plus savantes et plus précises de M. Bergson, nous montrent en M. de Biran le digne continuateur de ces grands analystes de l'entendement humain qui se rattachent par Locke à Descartes. La qualité qui le distingue et qui est un des caractères essentiels de sa philosophie, c'est le souci de l'observation exacte. Le plus grand danger selon lui, auquel sont exposés les philosophes, et que bien peu ont su éviter, c'est de tout confondre, sous prétexte de tout expliquer ; c'est pour une vaine intelligibilité, qui n'est souvent que le rêve des philosophes, nier les différences des choses, et ramener les problèmes que la réalité nous pose aux questions pour lesquelles nous avons une solution toute prête. Ce défaut est à ses yeux celui de tous les rêveurs ; il consiste à penser et à vivre en marge de la réalité ; il dérive de notre penchant naturel au moindre effort.

*b. Union du moi avec les traces des affections
et des intuitions.*

La théorie de M. de Biran sur l'origine de l'idée de temps n'est pas moins originale que sa théorie de l'espace : et comme elle, elle s'oppose à la théorie de Kant.

« Le temps (contrairement à ce que pense Kant) ne peut

pas être considéré comme une forme propre et inhérente à la sensation en général, ni à aucune de ses espèces particulières¹. « C'est la forme propre du moi humain » « c'est la forme du moi inséparable de son existence seule, commençant, s'interrompant et finissant avec lui² ». En un mot c'est la forme non de la sensibilité interne, mais de l'activité.

Le moi sent indépendamment de toute impression accidentelle, par le fait seul de son existence, son identité personnelle, de telle sorte que c'est l'acte même de son existence qui constitue sa durée ; quant aux déterminations du temps, c'est-à-dire au passé, au présent et à l'avenir, elles sont constituées par le rapport de nos manières d'être variées à ce sentiment de durée uniforme. On voudrait savoir comment se fait la distinction de ces diverses formes du temps : M. de Biran ne le dit pas ; ses théories psychologiques, comme celles du reste de la plupart des philosophes antérieurs, ne sont qu'esquissées ; elles sont incomplètes ; elles nous apparaissent du moins telles, aujourd'hui, mais si on les compare à celles de Descartes, de Leibnitz et de Kant lui-même, elles nous frappent au contraire par leur précision.

L'insuffisance de l'explication qu'il donne de l'idée de temps est du reste la conséquence nécessaire de sa théorie du fait primitif. En séparant l'activité du moi de toute représentation, il s'interdit de faire appel à l'idée de finalité. Or, il est bien vrai que le temps est la forme de l'activité, mais de l'activité tendant vers une fin. L'idée du futur répond à l'idée que le but représenté ne peut être atteint que par une succession de mouvements ou d'actes se déterminant les uns les autres, selon un ordre irréversible. Il n'y a qu'une puissance infinie qui pourrait se manifester dans un instant indivisible : l'acte serait alors aussitôt exécuté que conçu. En disant que l'action du moi est instantanée, immédiate, indépendante de

1. Cousin, t. III, 240. *Division des faits psychologiques et des faits physiologiques.*

2. Cousin, *id.*, 241.

toute représentation, M. de Biran lui confère une sorte de toute-puissance et l'éternité qui en est inséparable. Il se met par suite dans l'impossibilité d'expliquer les déterminations de l'idée de temps, sans lesquelles cette idée est une abstraction vide de sens. Il ne peut pas dire qu'elles sont constituées par le rapport de nos manières d'être au sentiment de notre identité; car les divers modes de la vie sensitive et représentative sont eux-mêmes en dehors de la durée. Comment l'union de ces modes qui sont au-dessous de la durée, avec l'activité du moi qui est au-dessus, pourra-t-elle engendrer l'idée du futur, du présent et du passé? M. de Biran a bien vu que le temps était la forme de l'activité: mais en éliminant de l'activité toute idée de fin, en la concevant sous l'idée de causalité, c'est-à-dire de la production immédiate, instantanée de l'effet, est-ce qu'il ne niait pas ce qu'il venait d'affirmer?

Quelle que soit la nature de l'idée de temps, le sentiment de l'identité personnelle, inséparable de l'exercice de notre activité, est la base de la mémoire. On ne peut, dit-il, se souvenir que de soi-même, et ce que le moi reconnaît en lui, ce n'est jamais que sa propre activité, et indirectement tout ce qui s'y rapporte. Il ne saurait donc reconnaître les affections qui ont précédé l'exercice du sens de l'effort, ou qui ne sont pas rentrées dans son domaine. Comment les reconnaîtrait-il, puisqu'il ne les a jamais connues? Elles n'acquièrent de caractère intellectuel que par la localisation, c'est-à-dire l'attribution à un siège déterminé. Aussi pourra-t-on seulement reconnaître, quand une sensation viendra à se reproduire dans une certaine partie du corps où elle a déjà été localisée, qu'on a déjà été affecté, dans cette partie, d'une façon analogue. Ce que le moi reconnaît dans ce cas, c'est uniquement une partie déterminée de son corps¹. Quant à ces affections elles-

1. Naville, t. II, 57. *Essai sur les fondements de la psychologie*. Cousin, t. III, *Division des faits psychologiques et physiologiques* (254-255).

mêmes, elles laissent bien des traces dans la sensibilité organique; ces traces peuvent être réveillées soit par la répétition de la cause qui les produisit une première fois, soit par la spontanéité même de l'organisme; mais ce sont toujours, quand elles réapparaissent, des affections présentes ou actuelles, dénuées de toute forme du temps passé¹. Si l'on entend par « mémoire affective » la propriété qu'ont des affections anciennes de réapparaître spontanément en certaines circonstances, mais sans être reconnues, M. de Biran en admet l'existence. Mais si la mémoire est essentiellement la faculté de rapporter au passé certains faits actuels, il n'y a pas, selon lui, de mémoire affective.

Il y a au contraire une mémoire des intuitions, une réminiscence ou « un souvenir objectif » car non seulement ces intuitions peuvent se prolonger en nous, après que la cause extérieure a cessé d'agir sur nos sens, sous forme d'images, mais ces images pourront être elles-mêmes distinguées de nos sensations actuelles. Deux cas peuvent se produire : ou bien les images, quand elles réapparaissent, sont accompagnées de sensations différentes liées à la conscience du moi ou de l'effort actuel. Il se produit alors entre ces images et ces sensations une sorte de contraste : la conscience actuelle du moi se joint à la sensation ; la réminiscence personnelle ou souvenir du moi passé à l'image². Ou bien l'image représente le même objet dont nous avons actuellement l'intuition : « le modèle ou original qui frappe de nouveau le sens externe vient se comparer et pour ainsi dire se patroner avec la copie préexistante dans l'imagination³ ». Nous saisissons alors les ressemblances de l'image à laquelle se joindra la conscience du *moi* passé⁴ et de l'intuition dont notre moi actuel a conscience, sans les con-

1. Naville, t. II, 59.

2. Naville, *id.*, 59-60.

3. Naville, *id.*, 60.

4. Naville, *id.*, 60.

fondre ; mais ce souvenir est bien imparfait, il se réduit à la distinction du passé et du présent.

La réminiscence personnelle est donc la condition nécessaire de toute réminiscence. Supprimez la conscience de soi et le sentiment de l'identité personnelle et vous supprimez la mémoire. C'est donc bien vainement, remarque judicieusement M. de Biran, que certains auteurs comme Hartley, ont entrepris d'expliquer mécaniquement, c'est-à-dire par le jeu des fibres cérébrales, l'acte simple de la réminiscence ou de la reconnaissance. On n'expliquera jamais par ce moyen la distinction du souvenir et d'une intuition actuelle, et lors même qu'on découvrirait ce qui correspond physiologiquement à cette distinction. Il y a hétérogénéité absolue entre le fait psychologique et le fait physiologique. Il ne suffirait pas non plus au psychologue de dire que dans le souvenir, la représentation est plus pâle, plus effacée que dans l'intuition, qu'elle se projette dans une sorte de lointain obscur¹. Il y a des sensations obscures et faibles que nous ne considérons pas comme des souvenirs. L'espace ne peut être le symbole du temps que pour un esprit qui en a l'idée, mais il ne peut l'engendrer ; ils sont aussi distincts l'un de l'autre que le moi et ce qui n'est pas le moi le sont dans un fait de conscience². « Cette analogie sensible si favorable à l'imagination qui tend sans cesse à revêtir de sa forme d'espace les notions mêmes les plus réflexives, et à les dénaturer pour les mettre à sa portée, a pu faire illusion à plusieurs métaphysiciens qui n'ont vu dans le souvenir qu'une image, et dans l'image qu'une sensation affaiblie. Mais suivant cette opinion qui matérialise pour ainsi dire le souvenir, comment rendre compte de l'espèce de souvenir qui s'attache à une multitude de modes dont il n'y a aucune sorte d'image persistante³ ? » Une sensation plus faible n'a rien de

1. Naville, t. II, 61.

2. Naville, *id.*, 62.

3. Naville, *id.*, 61.

commun avec l'acte de réminiscence. L'une peut être sans l'autre. Il y a des images obscures sans réminiscence et vice versa, par exemple la réminiscence personnelle, condition de tout souvenir. Le souvenir implique toujours une certaine activité de l'esprit.

Ainsi, dès l'aurore de la vie pensante, il n'y a de distinction de nos sensations entre elles dans le présent, et d'autre part, de distinction du présent et du passé que grâce à l'exercice de notre activité volontaire, et au sentiment qui l'accompagne ; c'est là, comme nous le verrons, dans les systèmes suivants, que réside le principe de toute connaissance.

Les images que laissent nos intuitions et qui composent la matière de nos souvenirs, s'associent les unes aux autres par ressemblance ou simultanéité dans l'espace ; et il se produit un mélange continuuel entre les images reproduites dans le sens interne et les intuitions présentes aux sens externes, de telle sorte qu'on se représente le plus souvent non ce qu'on voit, mais ce qu'on imagine. Une multitude de jugements et d'inductions d'analogie associées à la sensation finissent par se confondre avec elle. Ces associations engendrent des habitudes passives. Le monde nous apparaît ainsi sous une perspective imaginaire ; et nous n'arriverons jamais complètement plus tard à briser ce cercle d'illusions où les habitudes de l'imagination nous emprisonnent¹.

C'est à de telles associations habituelles que vont se rattacher nos premières idées générales ; elles sont fondées sur l'analogie que présentent nos intuitions particulières et cette analogie est d'autant plus vague et plus confuse que l'attention n'a encore aucune part dans la perception des rapports que les choses ont entre elles. Ce premier procédé de généralisation est le résultat des premières lois de l'imagination passive. Ainsi l'enfant a déjà dans la tête l'archétype confus de l'idée générale : « homme » quand il appelle tous les

1. Naville, t. II, 64.

hommes « papa », et il aura beaucoup de peine plus tard à rectifier ces généralisations aveugles, ces assimilations fausses ou précipitées qui n'ont pas plus de valeur que les constructions imaginaires ou les illusions des songes¹. Ces généralisations spontanées répondent cependant à une tendance vers l'unité qui a son type dans le moi lui-même. Mais c'est la sensibilité qui met l'imagination en mouvement; le moi est simple témoin; son action se borne à fournir les cadres que remplissent les intuitions et les images; ces cadres sont constitués par les jugements spontanés ou croyances.

c. — Association de l'idée de cause avec les premières sensations affectives et représentatives. — Emotions et passions.

Le fondement naturel de tout jugement est dans l'aperception de notre propre existence. En même temps que le sentiment du moi se joint à la conscience de son activité, la croyance au non-moi se lie à tout ce qu'il y a de passif en lui; mais le non-moi est encore indéterminé. Notre imagination le résout dans un monde de puissances mystérieuses et chimériques. Ces causes ou forces invisibles, qui échappent à notre pouvoir et qui disposent au contraire de nous, dans une certaine mesure, qui nous modifient malgré nous, résistent à nos désirs, deviennent l'objet de mille croyances superstitieuses. Les croyances sont des états complexes où interviennent l'activité du moi, l'imagination, la sensibilité. Elles se présentent sous la forme d'émotions et de passions.

« Les émotions ne sont pas autre chose, en effet, que ces phénomènes mixtes, où les affections jointes à la croyance, prennent un ascendant particulier sur les images et toutes les représentations². » L'état actuel de notre sensibilité

1. Naville, t. II, 63.

2. Naville, *id.*, 69.

imprime à tout ce qui se représente sa teinte particulière, et explique la prédominance de telles images qui s'accordent mieux avec nos affections dominantes. Cette influence peut être telle que les croyances illusoire qui en dérivent, soient plus fortes que les témoignages contraires les plus assurés. et forcent notre assentiment. « Telle est la croyance opiniâtre et inflexible qui s'attache aux visions des maniaques, des vaporeux, aux fantômes qui se produisent dans le sommeil par l'influence sympathique que certains organes intérieurs, comme l'estomac, l'épigastre, le sixième sens exercent sur l'organe de l'imagination, soustrait alors à l'empire de l'âme¹. » De là vient que les enfants et les jeunes gens sont si avides, les uns, de contes de revenants et de fées, les autres de romans, de récils de bataille et d'exploits héroïques. Le besoin d'émotion, si vif à cet âge, entraîne le besoin de croire ; la volonté ne vient pas contrôler la croyance ; on croit ce qu'on désire. C'est le même instinct de crédulité qui entraîne les peuples primitifs à se prosterner à l'aspect des phénomènes de la nature, à adorer des forces inconnues, à diviniser toutes les choses qui leur peuvent être agréables ou funestes, à peupler de génies le ciel et la terre².

Toute émotion continue ou répétée, c'est-à-dire devenue habituelle, prend le caractère d'une passion. La passion est plus violente, plus tenace, plus tyrannique encore que l'émotion. L'individu ne vit plus qu'en elle et par elle ; il se trouve presque ramené à un état de simplicité native (*simplex in vitalitate*)³. Comme la force à laquelle obéissent les hommes passionnés est étrangère à leur volonté, il s'ensuit qu'ils deviennent naturellement superstitieux et fatalistes⁴. Toute passion est une sorte de culte rendu à un objet fantastique ou qui sort du domaine de la perception pour passer sous celui de l'imagination ; c'est ainsi que le joueur croit à la

1. Naville, t. II, 70.

2. Naville, *id.*, 71.

3. Naville, *id.*, 73.

4. Naville, *id.*, 76.

chance, qu'il en parle comme d'un être existant, et cherche par mille moyens dérisoires à se la rendre favorable. L'imagination en donnant un objet indéterminé et insaisissable aux passions, les oriente dans une seule direction, les canalise pour ainsi dire, les fortifie par l'étendue illimitée des perspectives qu'elle leur ouvre. C'est pourquoi elles sont bien plus dangereuses, quand elles se rallient à des êtres chimériques qu'à des êtres réels ; mais les êtres réels sont eux-mêmes transformés, défigurés, de telle sorte que si la passion vient à atteindre son objet, le prisme séducteur qui l'idéalisait, ne tarde pas à se briser et le charme à se rompre¹. Ces analyses psychologiques conservent aujourd'hui même toute leur valeur. On ne connaît guère de M. de Biran que la philosophie de la volonté ; il a selon nous, bien mieux décrit et compris la nature de la sensibilité et de tout ce qu'il y a de passif ou de subi dans la nature humaine.

Les émotions et les passions qui ne sont que des émotions exaltées et persistantes dérivent toutes du désir qui est l'émotion fondamentale. M. de Biran en emprunte la division au *Traité des passions* de Descartes. Le désir est l'appétit conscient, l'appétit consistant à rechercher tout ce qui peut concourir à maintenir ou à développer l'existence. Le désir tendant vers une cause d'impressions agréables renferme l'amour et avec lui la joie, l'espérance, la sécurité ; quand il tend au contraire à la fuite d'un mal ou d'une cause d'impressions désagréables, il comprend la haine et avec elle, la tristesse, la crainte et le chagrin. Il se compose toujours d'une affection, ou d'un besoin senti qui en fait la base, d'une image plus ou moins vague qui lui donne un objet, et d'une croyance qui s'y rattache². C'est l'affection qui met en jeu l'imagination, et rend par son concours la croyance plus ferme, plus inflexible. Quant à l'affection elle-même, ou plu-

1. Voir dans le mémoire *Sur l'influence de l'habitude*, le chapitre iv de la section première « Sur les habitudes sensitives et propres de l'imagination » (p. 144-163).

2. Naville, t. II, 74.

tôt à l'élément affectif de nos émotions, il est inséparable, comme nous l'avons vu, de certaines modifications organiques.

M. de Biran a exprimé avec précisions ses idées sur la nature de l'émotion dans la deuxième partie de *ses observations sur la doctrine de Gall*; et on peut le considérer sur ce point comme sur tant d'autres, un précurseur des psychologues physiologistes contemporains. Contrairement à Gall qui plaçait le siège des émotions et des passions dans les centres cérébraux, il le place avec Bichat dans les organes de la vie intérieure; toute émotion, selon lui, est liée à un changement ou une altération déterminée produits dans les diverses fonctions de la vie organique à savoir : la circulation, la respiration, la sécrétion, etc.

Si l'organe de ces émotions était dans le cerveau, on ne s'expliquerait pas, remarque-t-il justement, leurs variations. Pourquoi ne se sentirait-on pas toujours à peu près également fort et courageux, comme celui qui a les sens de la vue et de l'ouïe bien constitués voit et entend toujours à peu près également bien? Comment expliquerait-on la lutte que nous sentons en nous-mêmes entre ces deux puissances de détermination : la volonté et le désir? Les affections d'hilarité ou de tristesse, de calme ou d'anxiété, de courage ou de timidité et tant d'autres semblables qui n'ont point de nom et sont vraiment ineffables, tiennent bien sûrement à tel mode d'exercice des fonctions vitales, du foie, du poumon, du cœur, etc.; toutefois, il est difficile de les localiser exactement et de les percevoir dans leur siège particulier, comme la faim, la soif. C'est pourquoi nous les attribuons à l'influence de causes étrangères, placées hors du domaine des sens, et accusons par exemple le destin d'être la cause de tous nos maux ¹.

Les hommes qui ne dépassent pas la vie sensitive n'ont

1. Bertrand. *Ouvrage cité. Observations sur la doctrine de Gall* (p. 54-71). « Chapitre sur les sièges des passions dans la doctrine de Gall comparée à celle de Bichat. »

donc que l'illusion de la liberté : en réalité ils sont soumis à l'empire de la nature ; leurs facultés supérieures sont déterminées par les facultés inférieures, et en définitive, dépendent des variations et des vicissitudes de leurs organes. Cette forme de vie a des analogies profondes avec celle que décrit Spinoza dans le troisième livre de l'*Ethique*, c'est-à-dire avec l'état de l'homme qui vit esclave de ses passions. A peine l'âme s'est-elle révélée à la conscience qu'elle s'abandonne et s'oublie. Dans la vie purement animale, il n'y a ni vérité, ni erreur, ni bien, ni mal ; c'est l'état d'innocence et de simplicité des êtres dépourvus de raison. Avec la conscience apparaît la possibilité du mal. Grâce au prestige de l'imagination qui transfigure à ses yeux la réalité, l'homme qui se laisse conduire par ses émotions, ne se rend pas compte, tout de suite, de son aveuglement, mais tôt ou tard l'expérience de la vie l'en avertira.

M. de Biran crut, pendant sa jeunesse, du moins à certaines heures dont le *Journal intime* nous a conservé la confiance, que le bonheur consistait dans un certain état de calme, de bien-être physique, d'équilibre des sens. Qu'on relise le récit de cette promenade solitaire au coucher du soleil, par lequel s'ouvre son journal de 1794 : « Tout ce qui frappait mes sens portait à mon cœur je ne sais quoi de doux et de triste. Les larmes étaient au bord de mes paupières. Combien de sentiments ravissants se sont succédé ! » Mais ces sentiments ou plutôt ces émotions ne tardent pas à s'évanouir. Au sortir de ces rêveries l'âme retombe sur elle-même, impuissante et triste, jusqu'à ce que l'imagination l'entraîne de nouveau sur la pente du désir et dissipe un moment son inquiétude et son tourment par l'illusion de la vie heureuse.

Le calme des sens ne dépend pas de la volonté, mais de l'état des organes, des rapports qu'a notre sensibilité avec la nature, la température, les teintes du paysage, les par-

1. Naville. *Vie et Pensées de Maine de Biran* (Journal intime), p. 109.

fums et le silence des champs. Il faudrait pour retenir et reproduire à volonté ces impressions délicieuses mais fugitives, connaître ces rapports et pouvoir agir sur les causes dont ils dépendent. A défaut de cette science, la plus importante et la plus difficile, déclare M. de Biran¹, que puisse désirer l'homme, il faut savoir se résigner à l'inévitable et ne pas trop compter sur une faveur spéciale et comme une grâce de la nature.

Tel est le premier remède que nous recommandons la réflexion. M. de Biran est d'accord sur ce point avec les stoïciens et Spinoza. Seulement la réflexion ne consiste pas pour lui dans la conscience de l'universelle nécessité : c'est l'activité du moi à son plus haut degré de concentration et de liberté. Aussi les plus sages ont-ils de la peine à se maintenir à une telle hauteur ! Toute sa vie, M. de Biran se plaint de la faiblesse et de l'impuissance de ses bonnes résolutions. L'âme humaine est incapable de s'affranchir par ses propres forces, des illusions du sens et de l'esclavage des passions. Elle a besoin, pour cela, d'une aide surnaturelle.

Du reste, avant de s'élever à la vie réflexive, l'homme a un second degré à franchir, et une seconde illusion à vaincre, moins grossière il est vrai que les précédentes, mais par cela même plus tenace. Le système perceptif précède le système réflexif.

III. — SYSTÈME PERCEPTIF

a. *L'attention. Ses caractères généraux.* — b. *La perception extérieure et la mémoire.* — c. *Généralisation. Jugement empirique. Syllogisme.* — d. *Faculté de combinaison.* — e. *Sentiment et volonté.*

a. *L'attention. — Ses caractères généraux.*

Le *système perceptif* est l'étude des efforts accomplis par le moi pour spiritualiser en quelque sorte les modes de l'in-

1. Naville. *Id.*, 421.

telligence et de la sensibilité animale. Les opérations qu'il comprend ont un caractère mixte : car la forme n'est pas homogène à la matière. L'activité du moi n'a pas pour mobile, comme les tendances inconscientes de notre être, le plaisir ou l'intérêt : sa fin naturelle est la vérité. Aussi leur accord est-il impossible ! Mais l'incertitude et la relativité de la vie perceptive ne dérivent pas, pour M. de Biran, comme pour certains philosophes contemporains, de la relativité des formes de la connaissance ; celles-ci ne sont autres que les formes de la personnalité ; or le « je veux » est identique dans cette philosophie au « je pense » : il sert de type ou d'étalon à toute vérité certaine. Le défaut ou l'imperfection de la connaissance, à cet étage de la vie pensante, provient des résistances que par sa nature même la matière oppose à la forme.

Mais pour en bien comprendre la valeur, il importe d'en connaître l'origine. Voyons par quels procédés, selon M. de Biran, l'activité du moi s'efforce de s'appropriier les sensations, les images, et tous les autres modes de la vie sensitive.

Dans la vie sensitive, l'activité du moi se manifeste par la tension simultanée de tous les muscles qui rentrent sous son domaine : ainsi se constitue le sentiment de la personnalité ou la conscience qui enveloppe tout à la fois l'aperception du moi et de l'inertie ou résistance organique. Par l'intermédiaire de ce sentiment de la résistance, les affections rentrent dans sa sphère ; les intuitions y rentrent également, en tant qu'elles s'opposent au moi, par leurs caractères essentiels. Mais ce n'est encore que l'aube indécise de la vie pensante ; notre corps ne se distingue pas nettement des corps étrangers ; l'idée du monde extérieur est indéterminée ; l'homme n'emploie pas l'énergie dont il dispose à organiser sa vie ; il subit l'influence de son tempérament et celle des choses, et ne semble exister que pour assister au spectacle de sa propre impuissance.

Dans la vie perceptive, il ne se borne plus à cette attitude

passive. Elle est essentiellement constituée par l'attention, et l'attention, comme son nom l'indique, est active. Bien loin de se ramener à la sensation, comme le pense Condillac, celle-ci l'annule. Tandis que les mouvements qui accompagnent la sensation ont leur origine dans l'instinct vital, qu'ils tendent simplement à retenir les impressions agréables, comme à repousser ou affaiblir les impressions pénibles, et que par suite leur résultat se perd dans le sentiment spontané de la vie, les mouvements qui constituent l'attention sont volontaires, ils poursuivent un but intellectuel; ils ont enfin pour effet de faire ressortir une sensation du groupe où elle était confondue, et de la rendre plus claire et plus précise. Mais par cela même que l'attention est liée à l'effort volontaire, qu'elle est constituée par ce sens même, en tant qu'il se concentre sur un objet déterminé, elle ne s'applique qu'aux sensations dont le siège se trouve dans le champ de la volonté, c'est-à-dire aux intuitions; et il n'y a pas de faculté générale de l'attention, comme l'ont admis Condillac et la plupart des philosophes.

L'attention n'a pas de prise directe sur nos sensations, en tant qu'elles sont affectives et dépendent de causes organiques placés hors de la sphère de la volonté¹; à l'égard des affections, nous ne pouvons qu'être passifs; mais elle peut agir sur l'élément représentatif ou intuitif de nos sensations, car il dépend dans une certaine mesure de notre action volontaire. La volonté peut agir par les nerfs moteurs sur les fibres répandues dans le tissu nerveux musculaire, et les approprier, les adapter en quelque sorte à l'action exercée par les molécules, coordonnées entre elles, des corps extérieurs. Considérons l'effet de l'attention sur la vue qui est le sens le plus développé chez l'homme adulte.

Tandis que dans le regard passif, les intuitions s'agrègent fortuitement et que leur persistance est proportionnée à la vibratilité de l'organe et à l'influence de certaines causes qui

1. Naville, t. II, *Essai sur les fondements de la psychologie* (86-90).

exaltent la sensibilité organique, l'attention en se déployant par un effort exprès sur l'organe de la vue, peut arrêter ou étouffer ou simplement modérer certaines vibrations de l'organe et en faire prédominer d'autres qui laisseront des traces moins vives, mais aussi plus fixes et plus dociles à se réveiller par l'exercice du même effort¹. La volonté ne peut pas sans doute agir directement sur les fibres même de la rétine, mais elle agit sur les muscles de l'œil, et par eux sur les fibres. L'attention a ainsi pour résultat de diminuer ou d'affaiblir la réceptivité ou l'affectivité de l'organe, à mesure qu'elle augmente on développe son aptitude à percevoir².

Comment expliquer physiologiquement cette influence de la motilité volontaire sur la sensibilité ? M. de Biran avoue qu'il l'ignore ; mais cette influence selon lui n'en est pas moins certaine, « c'est un fait de sens intime ³ ». L'attention éclaire les objets d'une lumière propre qu'elle semble communiquer plutôt que recevoir. Nous savons aujourd'hui que cette lumière intérieure ne vient pas de l'attention, mais des images ; ou du moins que l'attention ne sert qu'à diriger et concentrer les images éparses dans le souvenir vers le but qu'elle vise. Notre perception des objets est selon l'expression d'Ampère « une *concrétion* » des sensations ou représentations actuelles, avec des images antérieures qui viennent s'y appliquer. M. de Biran ne s'est pas rendu compte du rôle de l'imagination dans l'effort mental.

Quelle que soit la manière dont s'exerce notre activité dans les perceptions visuelles, elle ne tarde pas à devenir,

1. Naville, t. II, 98. *Essai sur les fondements de la psychologie*.

2. « J'ai fait plusieurs fois cette expérience en regardant les carreaux de vitre d'une fenêtre bien éclairée. Si ma vue demeure attachée quelque temps sur ces carreaux pendant que je rêve à autre chose, l'image de la fenêtre reste dans mes yeux et je la vois peinte partout. Rien de pareil n'arrive quand je regarde la fenêtre fixement et avec l'intention d'en conserver l'image. Ce n'est plus alors cette image que je vois, mais un souvenir très distinct que je conserve de l'objet » (Naville, *id.*, 97).

3. Naville, *id.*, 400.

par la répétition, habituelle et peu à peu nulle pour la conscience. C'est là un fait important qui semble avoir son explication dans la nature même de l'intuition. L'intuition existe, comme nous l'avons vu, dans la vie animale ; elle a par elle-même un degré de clarté et de distinction, indépendant de toute action de la volonté ; les centres moteurs peuvent réagir sous l'influence d'une impression produite sur l'extrémité des nerfs sensitifs et transmise au cerveau ; cette réaction spontanée n'a pas une fin intellectuelle ; mais il peut être utile aux fins de l'individu qu'il se représente clairement et avec précision les objets, afin de les éviter s'ils sont nuisibles, ou de les rechercher s'ils sont agréables. Il arrivera par suite que ces mêmes mouvements, lorsqu'ils deviendront volontaires, auront une tendance à paraître spontanés ; d'autant plus que la volonté n'agit ici que prévenue par la sensation ; de telle sorte qu'elle semble réagir, et que les produits de son action s'enveloppent de plus en plus dans l'intuition proprement dite. La nature absorbe donc l'esprit. En introduisant de la clarté et de l'ordre dans ses intuitions sensibles, l'esprit continue de les subir. Il n'emploie guère la liberté dont il jouit qu'à se plier à sa servitude. Quoique distincte par son origine de la sensation, l'attention finit par lui être subordonnée dans les sensations les plus intellectuelles en apparence : celles de la vue.

Mais en réalité, pour M. de Biran, bien loin d'être le sens intellectuel par excellence, la vue est la source des principales erreurs des philosophes. C'est parce que Berkeley et Hume ont cherché à se représenter sur le modèle des images visuelles les faits psychologiques qu'ils ont été entraînés « à nier les faits de réflexion ou d'aperception interne et à mettre ainsi tout le système intellectuel en représentations toute la pensée en images. N'est-ce pas ainsi, en généralisant les fonctions particulières d'un sens externe, de manière à l'étendre à tout ce qui est hors de sa portée qu'on peut se trouver conduit en même temps à une sorte de matérialisme pratique qui établit la pensée et le *moi* identifiés à la sensa-

tion, dans une dépendance nécessaire et absolue de la nature extérieure, et à une sorte d'idéalisme théorique qui substitue au monde réel un monde imaginaire, peuplé de fantômes sans consistance, créations spontanées de notre fantaisie, qui n'ont pas besoin de support extérieur pour subsister, pour être, en qualité d'images¹. »

Au fond, remarque M. de Biran, les philosophes qui prétendent tout déduire de la sensation, partent toujours d'une sensation particulière, et c'est en général le sens de la vue qui sert de type aux notions et aux signes de la langue psychologique.

Le sens d'où ils auraient dû partir, et qui joue dans la doctrine de M. de Biran le rôle que joue la vue dans la philosophie idéaliste, c'est le toucher actif. Voilà pour lui le vrai sens philosophique. Connaissance et action sont deux termes convertibles. Or le toucher est naturellement organisé pour l'action. Dans la vue, l'œil, en tant qu'organe nerveux, est l'instrument d'une vision passive; en tant qu'organe musculaire, il rentre sous le sens propre de l'effort moteur; mais si la volonté agit immédiatement sur les muscles, elle ne peut agir qu'indirectement sur les fibres; et elle ne s'exerce jamais que dans le domaine de la vision passive. Ses actes mêmes, qui assurent ensuite la réminiscence et donnent lieu aux différentes comparaisons et aux divers modes de classifications dont nous parlerons bientôt, sont déterminés par la sensation; est-ce que l'adaptation de l'œil à la distance des objets n'est pas l'œuvre d'une sorte d'instincte?

Le toucher actif est bien mieux approprié à l'action. C'est le seul sens où l'action exercée par les nerfs moteurs prenne absolument l'initiative et la prédominance sur la passion éprouvée par les nerfs sensitifs. Le vouloir seul y commence les mouvements auxquels la sensation n'est elle-même que consécutive². Aussi les nerfs moteurs adhèrent-

1. Naville, t. II, 102. *Essai sur le fondement de la psychologie.*

2. Cousin, t. III, 101. *Aperception immédiate.*

ils entièrement aux nerf sensitifs qu'ils embrassent et suivent dans toutes leurs ramifications de manière à ne former avec eux qu'un seul et même appareil organique¹. Ce sens a un rôle si important dans la connaissance que la nature l'a soustrait aux vicissitudes auxquelles les autres sens sont soumis. Il n'a pas un mode de sensibilité spécifique qui l'approprie aux divers agents physiques qui font impression sur lui, comme la vue et l'ouïe. Que les sensations passives viennent à changer, le sentiment de résistance ne variera pas pour cela². Enfin il n'est pas limité à un seul organe spécial, mais il comprend tous les instruments ou organes locomobiles que la volonté peut appliquer aux résistances ou inerties étrangères, et ces organes sont répandus dans le corps tout entier³.

De la nature du toucher actif résulte le rôle important qu'il joue dans les diverses opérations intellectuelles, et d'abord dans la perception extérieure et la mémoire.

b. *La perception extérieure et la mémoire.*

Le problème de la perception extérieure intéressa M. de Biran, à toutes les époques de sa vie. Nous voyons dans l'Écrit publié par Cousin sous le titre de *l'Aperception immédiate* qu'il le considérait en 1824 comme un des problèmes fondamentaux de la philosophie, puisque de sa solution dépend celle de la question première de la métaphysique, savoir : de la valeur de l'idée d'existence objective. Mais les textes contenus dans cet écrit se réduisent à des indications précieuses qu'il est nécessaire d'éclaircir et de commenter à l'aide d'autres textes empruntés à *l'Essai sur les fondements de la psychologie* et à l'un des manuscrits que nous avons publiés dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, sous

1. Cousin, t. III, 401. *Id.*

2. Naville, t. II, 114. *Essai sur les fondements de la psychologie.*

3. Naville, *id.*, 115.

ce titre : *Comparaison des trois points de vue de Th. Reid, Condillac et de Tracy sur l'idée d'existence ou le jugement d'extériorité*¹.

Dans le système sensitif, le moi arrive à se distinguer de l'espace organique dans lequel se manifeste la résistance ou l'inertie de nos muscles, et, par leur intermédiaire, nos sensations organiques ; mais cette force qui se manifeste par son opposition à l'effort exercé n'est déterminée que comme force organique ; il reste à expliquer comment se constitue l'idée des corps étrangers : c'est l'objet du problème de la perception extérieure.

Il est faux de prétendre avec Reid, dit M. de Biran², que toute sensation est le signe naturel d'un objet extérieur ; cela n'est pas vrai pour les odeurs, les saveurs et les sons ; quant aux sensations visuelles, elles donnent à l'homme les intuitions colorées qui se coordonnent naturellement dans un espace indéfini, mais non la résistance continue, la solidité, l'impénétrabilité, c'est-à-dire les qualités premières, constitutives de la réalité des corps. Les intuitions tactiles passives se coordonnent dans l'étendue organique. Enfin le sens de l'effort lui-même, joint à la locomotion, c'est-à-dire tel qu'il s'exerce dans le toucher actif, ne fait pas sortir l'homme de son propre corps, car il n'exerce d'action immédiate que sur lui, et la résistance, et l'impénétrabilité ne sont saisies que là où l'effort s'exerce.

L'erreur de Reid vient de la même cause que M. de Biran ne se lasse pas de signaler : à savoir d'un défaut d'analyse, de la tendance à confondre ce qui est distinct, par suite d'une généralisation précipitée. « Reid a confondu dans sa théorie de la perception extérieure les signes naturels avec ceux de l'habitude et il a laissé l'existence même de la chose signifiée, exposée aux doutes du scepticisme ou aux attaques de l'idéalisme qui récuse comme suspect le témoi-

1. *Revue de métaphysique et de morale* (n° 3 bis) 14^e année.

2. *Id.*, p. 455.

gnage du sens commun¹. » Selon M. de Biran, l'idée d'extériorité qu'enveloppe notre perception des objets n'est pas une simple croyance, c'est une connaissance certaine, dont il explique ainsi l'origine.

Supposons d'abord le toucher isolé de tout autre sens et que l'individu réduit à la locomotion volontaire ne puisse pas faire un mouvement sans rencontrer un obstacle. L'individu sent bien que sa volonté n'est pas cause de l'arrêt de ses mouvements. Mais comment saura-t-il que cette cause est étrangère à son corps propre et ne tient pas au contraire à l'état de ses organes, comme à une paralysie par exemple ? Le résultat serait le même si nous supposions qu'un corps d'un certain poids est appliqué sur notre main ouverte et immobile et qu'il la pousse en bas en la pressant. L'individu sentira comme un surcroît de l'inertie propre de son corps, mais comment saura-t-il que ce surcroît d'inertie est dû à l'action d'un corps étranger ?

Ce que ni la sensation de mouvement et ni la sensation de pression et de poids ne peut donner séparément, résulte de la réunion de ces deux éléments.

La pression faite sur telle partie mobile et sensible de notre corps, comme la main, se trouve toujours accompagnée d'un surcroît de résistance ou d'inertie organique. « Si après avoir agi d'abord contre l'obstacle, l'individu suspend son effort et qu'il continue à sentir en même temps la pression, en répétant cette expérience il sera conduit nécessairement à attribuer la résistance à la cause qui presse sa main, et cette force non moi, indéterminée comme cause d'une impression passive, sera déterminée comme force de *résistance* absolue². » La pression tactile est objective, comme occupant une certaine surface de notre corps ; en contractant une liaison intime avec elle, l'idée ou le concept premier de la cause inconnue, capable d'arrêter nos mouve-

1. *Revue de métaphysique et de morale* (n° 3 bis), 14^e année, p. 458.

2. *Id.*

ments, se détermine, elle se revêt d'une forme sensible, et se met sous l'étendue tactile qui lui sert de signe. Toute sensation de pression se trouvera désormais associée à l'idée d'une cause étrangère¹. « Ces deux rapports de causalité et d'extériorité fondus l'un dans l'autre et dans la sensation même ne paraissent plus pouvoir en être séparés. C'est de cette confusion que viennent les difficultés qu'il y a à distinguer les éléments de ces premiers composés de l'habitude et à rapporter chacun à sa source, difficultés trop bien prouvées par la lenteur des procédés de l'analyse philosophique à cet égard, comme par les théories et le langage des divers métaphysiciens, depuis Descartes jusqu'à Locke². »

Cette théorie sur l'origine de l'idée des objets extérieurs ne rend pas compte de la distinction que nous établissons actuellement entre notre corps et les corps étrangers, car l'objet qui presse telle partie de notre corps peut être une autre partie de ce corps même. Condillac qui avait spécialement étudié et approfondi ce problème plaçait le fondement de cette distinction « dans un sentiment (passif) qui se réplique à lui-même dans les parties du corps propre rencontrées par quelque chose de sensible, et qui est sans réplique dans le contact des corps étrangers. M. de Biran accepte cette explication mais en l'adaptant à sa théorie propre sur l'origine de l'idée de réalité, c'est-à-dire non sans réserve.

« Comment, dit-il, se fait-il dans le premier cas, qu'au lieu de se confondre, les sensations se distinguent et se répliquent, et dans le deuxième cas, comment le défaut de réplique du sentiment suffit-il à manifester l'extériorité, l'étrangeté de la sensation, le lieu de l'objet touché³?

« Il faudrait d'abord expliquer ce caractère de redoublement intérieur qui fait la conscience ou l'idée de sensation,

1. Naville, t. II, 110. *Essai sur les fondements de la psychologie*.

2. Naville, *id.*, 131.

3. Cousin, t. III. *Aperception immédiate*, 106.

dans les deux cas ; or il n'y a que les produits de l'activité du moi qui se redoublent ainsi. Il faut donc substituer aux sensations du toucher passif, que considère Condillac, les données du toucher actif¹. » « Lorsque notre main s'applique aux différentes parties de la surface du corps qu'elle parcourt par une succession de mouvements que la volonté détermine, il y a (même dans le cas où le corps et la main seraient insensibles) une véritable réplique du sentiment de pression et de résistance vive ; toutes deux sont senties ou perçues en effet simultanément dans l'organe qui touche et dans celui qui est touché. Cette double réplique ne pouvant avoir lieu qu'entre deux parties consentantes du même corps dont l'une au moins doit être mobile à volonté, est la condition propre et unique qui sert à distinguer originairement le corps qui nous appartient de ceux qui lui sont étrangers et à les séparer par une ligne de démarcation qui ne peut plus être effacée². »

Condillac a donc méconnu comme Reid le rôle primordial du toucher actif dans la perception extérieure. Il n'a pas vu que la distinction et l'opposition du corps propre et des corps étrangers supposaient la distinction première du moi et de la résistance organique ; en d'autres termes que la perception extérieure, supposait l'aperception immédiate du corps.

De Tracy a eu le sentiment de la vérité, en substituant, dans la formation de notre première connaissance de l'extériorité, les sensations de mouvement aux sensations tactiles³, mais il a dépassé le but. La sensation de mouvement suppose elle-même comme donnée cette connaissance, qu'elle est censée engendrer. En effet, pour apercevoir ou juger qu'on se meut, il faudrait déjà avoir l'idée du mouvement, c'est-à-dire un point fixe donné au dehors, et par

1. Cousin, t. III, *Aperception immédiate*, 106.

2. Naville, t. II, *Essai sur le fondement de la psychologie*, 121 ; t. I, p. 244. Cousin, t. III, *Aperception immédiate*, p. 107.

3. Cousin, t. III, p. 103.

rapport auquel on jugerait de l'existence, de la direction, et de la quantité relative, ou vitesse de notre mouvement.

M. de Biran croyait avoir résolu toutes les difficultés que soulève le problème de la perception extérieure, et où avaient échoué ses devanciers et ses contemporains. Il n'est pas douteux qu'il n'ait apporté la lumière sur plusieurs points obscurs. Il a bien compris, notamment, le rôle que joue le corps humain dans la perception des objets. Les éclaircissements qu'il nous donne à ce sujet sont remarquables, non pas sans doute, par l'exactitude et la précision des connaissances scientifiques qu'ils supposent, ces connaissances étant nécessairement très imparfaites, à son époque, mais par la justesse des réflexions psychologiques qui les ont inspirés.

Tandis que nous n'avons aucune action immédiate sur les corps étrangers, nous pouvons agir directement sur nos muscles et par les muscles sur les organes des sens représentatifs, la vue et le toucher, et même, dans une certaine mesure, des sens affectifs. Je puis parcourir du regard un objet que j'ai devant les yeux, dans toutes les directions, de haut en bas, de bas en haut, de gauche à droite, etc. : bien plus, je puis me déplacer, tourner autour de lui, dans certains cas, de façon à l'observer sous ses différentes faces ; ou encore le prendre dans la main, quand il est de petite dimension, le palper en tous sens. Ainsi notre corps est l'instrument docile de notre action ; sans la merveilleuse organisation de son système musculaire, et l'union étroite du système musculaire et du système sensitif, il n'y aurait pas de perception possible. La perception serait réduite à une représentation passive, à un agrégat mécanique de sensations, d'où ne saurait résulter aucune idée d'existence, au lieu d'être une opération, appropriée aux besoins d'un être intelligent. La perception ne serait plus que l'impression produite par ces choses sur nous, au lieu d'être, en partie du moins le résultat de notre action sur les choses.

Mais il ne servirait à rien qu'il y eût dans notre corps un

système d'organes et de fonctions dociles à notre volonté, s'ils n'étaient pas en même temps appropriés à la nature ou du moins à la forme des objets : car la perception est l'acte commun du sujet et de l'objet. Or, M. de Biran constate qu'ils remplissent également cette seconde condition. L'ordre des éléments qui composent les extrémités des nerfs optiques ou tactiles correspond exactement, ou peut, du moins, grâce à notre action, être mis en correspondance avec les parties semblablement coordonnées des objets étrangers. « Il y a, dit-il, analogie dans les deux sortes de conditions d'où dépendent respectivement les intuitions immédiates et inertes des parties locomobiles représentées au moi dans l'étendue organique du corps qu'il s'est approprié, comme témoin de son action, et les intuitions médiates et externes, représentées au moi dans une étendue extérieurement étrangère au corps et en dehors de l'homme tout entier¹. » « Si le corps propre n'était pas étendu ou si ses parties ne se représentaient pas immédiatement au moi comme formant un seul tout composé, soumis à la force une du vouloir moteur, il est impossible de concevoir qu'il pût y avoir quelque chose de représenté ou de conçu hors du moi, sous une forme d'étendue extérieure ou de corps étranger ; de même, ou par suite, s'il n'y avait pas une certaine inertie ou résistance à l'effort locomoteur, immédiatement aperçue ou sentie dans le corps propre, ou localisée dans les parties distinctes de son étendue totale, il est impossible de concevoir comment le moi de l'homme confondu avec son corps ou identifié avec les sensations et les intuitions animales, qui le constituent partie et non pas juge ou témoin de la nature, comment dis-je, ce moi n'existant plus pour lui-même, pourrait percevoir d'autres existences étrangères ou séparées de la sienne, séparées de l'homme tout entier qui vit seul, agit et pense¹ ».

1. Cousin, t. III, 93. Le texte de l'écrit, publié par Cousin sous le titre « De l'aperception immédiate », d'où ces citations sont extraites, est rempli d'incorrections. Voir la nouvelle édition que nous en avons donnée.

Toutes ces remarques sont justes, et M. de Biran, croyons-nous, est le premier qui les ait faites ; mais il importe que les analyses de détail, où il excelle, ne nous fassent pas perdre de vue l'idée qui domine toute sa théorie de la perception, idée originale assurément, mais très contestable.

Dès que le moi prend conscience de lui-même, dans le sentiment d'effort musculaire, il saisit en même temps, et immédiatement, dans la résistance qui lui est opposée, l'existence du non-moi. Ce serait singulièrement se méprendre, comme nous l'avons dit, que de voir dans cette idée ou ce sentiment primitif du non-moi une simple donnée des sens. Le sens musculaire est un sens absolument original et distinct par nature des sens affectifs et des sens représentatifs ; c'est à vrai dire l'organe de l'entendement humain, le point d'insertion de la pensée dans la vie animale. Mais le fait que la sensation musculaire est pour M. de Biran le signe primitif, l'expression et la condition constante de la pensée, son Verbe, en un mot, n'en est pas moins significatif. L'opposition du moi et du non-moi, qui se ramène elle-même à l'opposition de la liberté et de la nécessité, devient un fait que l'on constate, mais que l'on ne comprend pas. Au lieu d'entendre la nécessité, comme la liaison rigoureuse ou le déterminisme inflexible des faits que nous nous représentons dans l'espace et le temps, il la réduit au fait de la résistance que les forces qui composent l'univers, et primitivement, la force organique opposent au libre déploiement de la force qui constitue notre personnalité. L'opposition de la liberté et de la nécessité se réduit à l'opposition de l'effort et de la résistance.

Tandis que pour Kant, *dans la critique de la Raison pure*, le moi consiste dans un système de catégories, le monde dans l'objectivation de ces catégories, c'est-à-dire leur application à la diversité de nos représentations, ou encore dans le système des rapports universels et nécessaires de nos représentations entre elles, pour M. de Biran, le moi est volonté et volonté libre ; c'est un fait non une

idée, ou du moins l'idée est postérieure au fait et une détermination du fait ; il en est de même du non-moi qui est par opposition à l'effort, mode constitutif du moi, résistance, c'est-à-dire limitation de son activité par l'action contraire de forces étrangères.

On peut dès lors se demander si l'existence de ces forces, qui ne nous sont connues que par la résistance qu'elles opposent à notre effort, garantit celle d'un ordre fixe entre nos sensations, c'est-à-dire entre les effets qu'elles produisent sur nous ; sans l'existence d'un tel ordre, la réalité objective se dissout en poussière ; la perception et l'action deviennent impossibles. Ce qui constitue pour nous la réalité des objets, c'est le pouvoir de nous affecter de sensations diverses, selon un ordre déterminé, et indépendant de nous. La résistance qu'ils nous opposent n'est que la manifestation de cet ordre invisible que notre raison conçoit ; ce fait semble être la détermination d'une idée.

Cette conception de la réalité objective se réfère bien à l'idée de cause, mais de la cause entendue comme l'ensemble des conditions phénoméniques qui déterminent l'apparition d'un fait, non comme cause productrice. Or cette idée, selon M. de Biran, a son origine dans l'habitude. Il se rallie sur ce point à l'opinion de Hume ; dès lors ne peut-on dire que comme lui et comme Reid, il laisse « l'existence de la chose signifiée exposée aux doutes des sceptiques ? »

Il en eût été autrement s'il avait entendu la causalité du moi comme la puissance d'agir en vue d'une fin par une série de moyens appropriés, car le choix des moyens est subordonné à l'existence et à la connaissance de l'ordre naturel des faits ; on ne pourrait commander à la nature si elle n'obéissait pas à des lois. Mais la causalité du moi est selon lui d'un autre ordre, auquel l'ordre de la finalité et l'ordre de la causalité phénoménique n'ont pas de rapport. L'idée du moi, pour M. de Biran, n'est pas une catégorie. L'effort où se révèle son existence est un fait irréductible qu'il s'agit non de comprendre, mais de constater. Il en est de même de l'idée

du non-moi. Sa philosophie est nettement opposée, sur ce point, à la philosophie de Kant et de Fichte ; en tant qu'elle fait de la conscience le critérium de la vérité, et qu'elle la conçoit elle-même comme une sorte de sens, le sens intime, elle a un caractère nettement empirique, nous entendons un empirisme radical, qui conçoit les idées comme les déterminations des faits, au lieu de concevoir, comme l'idéalisme, les faits comme les déterminations des idées.

Abordons, maintenant que nous avons déterminé quelles sont les conditions et la nature de la perception externe, selon M. de Biran, l'étude de la perception concrète.

Grâce à l'intermédiaire et à la constitution spéciale de son corps, le moi a prise sur les objets et peut organiser ses sensations en perceptions. C'est le toucher qui joue le rôle principal dans cette construction du monde extérieur, c'est lui qui en établit la base solide. C'est tout à la fois le sens philosophique puisqu'il nous révèle la réalité (nous parlons du toucher actif inséparable du sens musculaire), et le sens scientifique puisque c'est par lui que nous la mesurons. Il nous donne toutes ces propriétés des corps, que les cartésiens appelaient premières : l'impénétrabilité, l'étendue à trois dimensions, la mobilité, et constitue ainsi comme le noyau ou le fond substantiel et permanent des objets. Les qualités premières qu'il serait plus juste de nommer quantités, sont seules susceptibles d'être connues exactement et reconnues ; elles forment l'élément intelligible des choses. Il en résulte que l'aveugle qui prend connaissance du monde extérieur par le toucher se fait une idée plus exacte et une notion plus réfléchie que le clairvoyant de chaque objet particulier : « Si l'étendue figurée n'est point revêtue par lui de ces couleurs brillantes, qui attirent, séduisent et distraient le regard, elle se dessine plus exactement comme le squelette de l'arbre et le détail des rameaux dépouillés de feuilles se développent mieux au regard ¹. »

1. Naville, t. II. *Fondements de la psychologie*, 445.

Sur ce noyau solide et résistant, donné par le toucher actif, viennent se fixer les couleurs, et les qualités tactiles des objets, qui constituent leurs qualités secondes. Ces qualités ne sont pas directement associées dès l'origine à l'existence d'une résistance ; elles s'y joignent dans le temps par l'effet de l'habitude, et l'accompagnent toujours, quoiqu'elles varient sans cesse, pendant que cette force reste la même ¹. Ainsi se soudent dans la perception les deux éléments de notre représentation de l'espace : l'élément résistant donné par le sens musculaire et l'élément intuitif qui vient de la vue et du toucher passif. Ils n'ont pas la même valeur. Tandis que l'étendue colorée n'a qu'une réalité phénoménique, mais, à ce titre, a sa valeur, puisqu'elle suffit à diriger un être « réduit à sentir et à se mouvoir en conséquence des impressions reçues ² », la résistance continue, la solidité, l'impénétrabilité constituent la réalité véritable des corps, non pas sans doute la réalité « absolue, qui est placée en dehors de la connaissance, mais tout ce qui est intelligible pour nous, pour l'esprit humain, dans leur réalité. « On peut dire que si les qualités premières du corps sont de simples rapports des êtres à nous, on ne peut douter du moins et toutes les distinctions analytiques le prouvent manifestement, que ce ne sont pas des rapports comme les autres, comme ceux qui constituent les différentes espèces de sensations et d'intuitions externes purement phénoméniques et abstraites de la résistance ³ ». Entre les qualités secondes et les qualités premières, il y a du reste quelque chose de commun : « ce sont les modes de coordination dans l'espace et le temps qui ne dépendent pas de la nature des éléments coordonnés ⁴ », il y a entre elles « une manière de ressemblance non pas entière et pour ainsi dire in terminis, mais expressive, ou une manière de rapport d'ordre, comme une

1. Cousin, t. III, *Aperception immédiate*, 111.

2. Cousin, *id.*, 120.

3. Cousin, *id.*, 135.

4. Cousin, *id.*, 131.

ellipse et une parabole ressemblent au cercle dont elles sont la projection¹ ».

A ce bloc constitué par la combinaison des qualités secondes et des qualités premières, on ajoute certaines qualités, dont l'existence objective, soit à titre de phénomènes, soit à titre de réalité, est vraiment incompréhensible, et toute illusoire : telle que la piqure, le chatouillement et tout ce qu'il y a d'affectif dans nos sensations. Ces modes n'existent que dans l'organisation où ils sont sentis ». « Ils n'entrent point réellement dans l'idée du corps extérieur, ne servent pas à la composer, et le verbe ne les affirme pas non plus comme circonstance ou attributs propres d'un sujet ou terme étranger² ». Ils ne peuvent lui être attribués que comme à une cause ou force modifiante³. Mais l'impression et le jugement diffèrent essentiellement hors de l'association accidentelle qui les réunit⁴.

En résumé notre perception d'un objet extérieur comprend : 1° un *jugement d'existence*, 2° des *jugements substantiels*, par lesquels nous affirmons de cet objet à titre d'attributs les qualités premières que nous révèle le toucher actif (ces qualités sont elle-mêmes conçues comme les manifestations immédiates d'une cause ou force étrangère), 3° des *jugements d'inhérence*, par lequel nous lui attribuons les modes non affectifs, c'est-à-dire les couleurs et les diverses qualités que nous donne le tact passif ; enfin 4° des *jugements de causalité*, par lesquels nous lui attribuons à titre de cause les modifications passives, telles que les impressions affectives, que nous éprouvons⁴.

De tous les sens qui prennent part à la perception des objets, le premier, en dignité, est le toucher, mais celui qui joue en fait, du moins chez l'homme adulte, le rôle le plus important, c'est la vue. Cela tient à sa rapidité, à l'aisance avec

1. Cousin, t. III, 132.

2. Cousin, *id.*, 112.

3. Cousin, *id.*, 111.

4. Naville, t. II, 372, *Fondements de la psychologie* : appendice.

laquelle il se meut et parcourt en un instant une vaste étendue, à la pente insensible qui conduit l'esprit des intuitions visuelles aux images, en un mot en ce qu'il favorise notre tendance au moindre effort, c'est-à-dire à refaire ce que nous avons déjà fait et ce que l'émotion dominante nous invite à faire.

De cette prédominance du sens de la vue sur le toucher, dans le système perceptif, il résulte que l'élément intellectuel va disparaître sous l'élément sensible, ou plus exactement, que l'élément actif de nos sensations tactiles en s'associant à l'élément passif des mêmes sensations et des sensations visuelles va s'absorber en lui. Cela explique pourquoi la mémoire, qui est une faculté purement intellectuelle, sera naturellement éclipsée par l'imagination dans la vie perceptive.

Le moi ne se souvient que de lui-même, c'est-à-dire que de ses actes ; or se souvenir d'un acte, ce n'est que reproduire cet acte avec la conscience qu'il est le même qu'un acte antérieur, ce qui implique la reconnaissance par le moi de son identité personnelle et de l'identité du terme ou de l'objet de son action. Il y a donc une mémoire des formes tangibles. Comme percevoir la forme tangible d'un objet, c'est en parcourir successivement avec la main les diverses parties pour les réunir ou les composer ensuite en une sorte de perspective tangible simultanée, on pourra toujours exécuter en l'absence de l'objet les mouvements exécutés autrefois, reprendre les positions, que la main a prises et ainsi reconnaître dans le sentiment des mouvements reproduits idéalement les formes autrefois perçues¹. C'est une telle mémoire que possèdent les aveugles-nés. La mémoire des formes tangibles n'est en somme que la mémoire géométrique.

Mais elle s'applique précisément à des notions qui ne rentrent pas dans le système actuel. Dans notre perception des

1. Naville, t. II, 147.

objets les éléments de l'étendue n'existent pas isolément ; ils n'existent comme tels que pour la réflexion qui les abstrait du composé sensible dont ils font partie. Dans le système perceptif nos sensations tactiles actives sont associées aux sensations tactiles passives et aux sensations visuelles. Or, il n'y a pas de souvenir proprement dit de ces diverses sensations, qui ne sont pas les effets de l'activité du moi. Tout ce que le moi peut reconnaître dans une intuition qui se représente à son esprit, c'est qu'elle est passée, ou encore sa ressemblance ou analogie avec une intuition actuelle, mais ce souvenir est très imparfait. Même quand le moi a participé aux intuitions par une volonté expresse, les mouvements volontaires qui ont modifié l'impression reçue n'en seront jamais des signes disponibles nous permettant de les reproduire à volonté ; car ces mouvements n'ayant pas créé l'intuition, ne pourront jamais, à coup sûr, en faire renaître l'image ¹. Du reste, ces mouvements n'existent pas d'une façon distincte, en dehors des intuitions ou des images auxquelles ils sont joints ; ils tendent à se confondre dans leur résultat objectif ; ils ne pourront donc en être distingués ni remplir la fonction de signes volontaires. Ces images tendront au contraire à réapparaître sous l'influence de différentes causes externes ou internes, indépendantes de la volonté. Or, quand elles réapparaissent ainsi, nous pouvons les distinguer de nos sensations actuelles et par suite les rejeter dans le passé, mais tout ce que nous pouvons affirmer, c'est qu'elles ressemblent à des intuitions anciennes, non qu'elles leur sont identiques. Il manque donc à ces images deux caractères essentiels du souvenir qui au fond se ramènent à un seul : 1° le rappel volontaire, 2° l'identité. Le moi ne peut véritablement se rappeler que ses actes ; car ses actes seuls remplissent les deux conditions que nous venons d'énoncer.

1. Naville, t. II, 141-142.

c. Généralisation, jugement empirique, raisonnement :

Le moi va porter son attention sur cette multitude d'images que laissent nos perceptions après elles et s'efforcer de leur imprimer les deux caractères qui distinguent son mode d'activité ou d'existence : l'unité et l'identité ; il n'y réussira qu'imparfaitement, car cette matière qu'il veut façonner et soumettre aux formes de sa personnalité, est au contraire multiple, variée, changeante : elle a une autre origine que le moi : elle vient de l'intuition, c'est-à-dire de l'intelligence animale, de la nature, en un mot : elle a ses propriétés et ses lois ou du moins ses affinités naturelles, dont l'esprit devra tenir compte. Il faut s'attendre à ce que la collaboration de deux principes, d'origine et de nature si différentes, ne donne pas, soit dans la connaissance, soit dans l'action, soit dans l'art, des résultats pleinement satisfaisants.

La plupart des opérations intellectuelles, généralisation, jugement, raisonnement sont le résultat d'une comparaison qui n'est elle-même dans le système perceptif qu'une circonstance de l'attention. Les sensualistes qui réduisent l'attention à la sensation, réduisent par cela même la comparaison à deux sensations simultanées qui resteraient distinctes l'une de l'autre. Mais pourquoi, demande avec raison M. de Biran, s'il peut y avoir deux sensations simultanées distinctes, n'y en aurait-il pas trois ou quatre ? Et comment d'autre part, le moi qui n'est rien en dehors de ses sensations, et les devient tour à tour, pourra-t-il les distinguer les unes des autres, puisqu'il ne se distingue d'aucune d'elles ? Si vous ne posez pas un mode constant, uniforme, distinct par son caractère actif des sensations qui le modifient, comment pourrez-vous distinguer ces sensations entre elles, et les comparer ? Il faut pour cela, qu'à chacune d'elles soit attribuée l'existence, ce qui suppose qu'elle est mise en rapport avec un sujet qui en est distinct.

En d'autres termes, la comparaison porte toujours sur des

idées, non sur des images ou des intuitions considérées en dehors de tout jugement : l'idée se distinguant des intuitions et des images telles qu'elles existent dans l'intelligence animale, en ce qu'elle enveloppe toujours un jugement¹. La comparaison comme l'attention dont elle dérive est donc bien une opération intellectuelle. Si la théorie biranienne de l'entendement aboutit en ce qui concerne la valeur des idées générales, des jugements de modalité, du syllogisme, aux mêmes conséquences que la théorie sensualiste, elle n'en est donc pas moins très différente, psychologiquement, et notamment sur ce point qu'elle considère toutes ces opérations comme des produits, du moins en partie, de l'activité de l'esprit.

En comparant entre elles nos images et nos perceptions, notre esprit aperçoit des ressemblances et des dissemblances qui le déterminent à les ranger dans la même classe ou dans des classes différentes, selon les cas. Ainsi se forment les idées générales.

Mais ce serait une erreur de croire que notre esprit débute dans la connaissance par l'idée des choses particulières. « Ce qui constitue l'individualité, comme dit Leibnitz, d'une chose ou d'un être est le dernier connu, puisque, pour obtenir cette connaissance, il faut regarder la chose en elle-même². » Nous avons vu, dans le système sensitif, que l'enfant débute par un sentiment confus de la ressemblance que les sensations ont entre elles : « La perception de ces ressemblances précède l'exercice de nos facultés actives et leur donne des lois plutôt qu'elle n'en reçoit³. » L'enfant se sert des mots dont il dispose, non pas, pour désigner un individu, mais tous les individus d'une espèce et il suffit de la moindre analogie sensible entre des objets ou des êtres pour qu'il les range dans la même classe. C'est ainsi qu'il

1. Naville, t. III, 156.

2. Naville, t. II, 160.

3. Naville, *id.*, 158.

donnera le nom de père à tous les hommes. Les animaux eux-mêmes sont affectés par ces ressemblances des sensations ; leur instinct les dirige d'après elles, et l'homme s'en sert souvent pour les faire tomber dans ses pièges ¹ ; de telle sorte que « si l'on pouvait être fondé à attribuer avec les kantistes certaines formes à la sensibilité humaine, comme étant naturelles ou inhérentes à son exercice, le rapport de ressemblance serait sans doute la première de ces formes ² ». Il semble qu'on puisse remonter plus haut encore, et dire que l'intelligence animale comme l'instinct a son origine dans la tendance au moindre effort.

C'est de ce commencement de généralisation spontanée que partira la faculté d'attention pour arriver par une suite d'abstractions et de comparaisons à la formation régulière des genres et des classes infiniment étendus qui semblent embrasser tous les phénomènes de la nature sous un certain nombre de titres généraux ³ ». Mais quelque effort que nous fassions, les résultats d'une telle comparaison ne peuvent être qu'extrêmement imparfaits et grossiers, par suite du caractère subjectif des sensations et des images sur lesquelles elle porte. Les ressemblances ainsi perçues sont nécessairement relatives aux causes organiques dont elles dépendent. Telles couleurs qui se ressemblent à mes yeux, pour d'autres diffèrent. D'autre part, en nommant ces qualités sensibles à part des qualités qui les accompagnent, et des substances individuelles en qui elles existent, on leur confère une réalité toute imaginaire. Au fond, elles n'ont d'autre unité et d'autre réalité que celle du signe artificiel qui sert à les désigner car d'une part, elles n'existent pas dans les substances d'où notre attention les abstrait, telles que nous les concevons ; d'autre part, elles n'existent pas en dehors d'elles. Du reste que nos idées générales dési-

1. Naville, t. II, 159.

2. Naville, *id.*, 158.

3. Naville, *id.*, 160.

gnent les objets eux-mêmes ou les qualités des objets, ou encore les rapports semblables entre des phénomènes passagers, elles ont toujours la même nature, et le résultat est le même : elles désignent des apparences.

Si notre esprit était réduit à connaître le monde par ses idées générales, toute science véritable lui serait donc interdite, mais nous verrons dans le système suivant, qu'il atteint par la réflexion la réalité même, en nous et en dehors de nous. La psychologie pure et les mathématiques nous enseignent des vérités certaines. Elles diffèrent radicalement des sciences qui reposent sur l'expérience sensible et rentrent dans le système de l'attention, comme les sciences naturelles, soit qu'elles déterminent les rapports de ressemblance des êtres et les rangent dans des classes, soit qu'elles aient pour objet les rapports de succession constante et uniforme des faits sensibles. M. de Biran pense avec Descartes qu'il ne peut y avoir de science proprement dite de ce qui est sensible. Les sciences purement expérimentales n'ont à ses yeux qu'une valeur empirique : la physique par conséquent ne deviendra une science que lorsqu'elle envisagera les faits sensibles, non pas comme un ensemble de qualités, mais de grandeurs. Entre une science expérimentale et l'expérience proprement dite, il n'y a qu'une différence de degrés, et l'une et l'autre reçoivent de la sensation le même caractère de subjectivité.

C'est en vain que l'esprit cherche à dissimuler la faiblesse de ses conceptions sous la rigueur artificielle de raisonnements purement logique tels que le syllogisme. Il suffit de remonter aux véritables sources du syllogisme pour en apercevoir le peu de valeur.

Nos idées générales, comme du reste nos idées particulières, ne sont au fond que des synthèses de jugements implicites. Si nous laissons de côté les jugements universels et nécessaires qui portent sur des éléments simples, et partent d'intuitions intellectuelles (qui rentrent par conséquent dans le système suivant) pour n'envisager que les jugements de

simple modalité comme sont tous nos jugements empiriques, ou fondés sur l'expérience sensible ; toute idée qui leur sert de sujet est en quelque sorte le centre d'une multitude de jugements, séparés les uns des autres¹. L'idée de l'or, par exemple, contient implicitement l'affirmation : 1° qu'il existe un corps jaune, 2° inodore, 3° ductile, 4° malléable. Ces jugements n'ont aucune liaison les uns avec les autres ; c'est l'expérience seule qui nous montre ces propriétés actuellement ou habituellement coexistantes, dans un même objet. Une telle suite de jugements lorsque je développe le contenu d'une idée ne constitue pas un raisonnement. Je forme une description, non un raisonnement², et dans cette description il n'entre rien d'universel, ni de nécessaire. Ainsi « jaune » devient le nom commun de tous les objets qui présentent les nuances de cette couleur ; mais il est bien clair que cette couleur varie en intensité selon les objets, que chacun a sa couleur particulière. Quand je désigne par le même nom des qualités hétérogènes ou du moins ayant entre elles des différences, qu'il m'est impossible d'évaluer avec précision, je suis donc bien obligé de reconnaître que ces noms désignent mes propres dispositions, non les choses. Par conséquent tout ce qui est affirmé des idées générales ne l'est que d'une manière hypothétique et sous la condition que les ressemblances aperçues entre les individus du genre existent réellement³ ; mais on est toujours obligé, cela est évident, d'altérer les ressemblances des qualités réelles pour les faire rentrer dans la même classe. Prenons un autre exemple.

On a formé le mot *animal* en abstrayant des divers êtres organisés, qu'on compare, un certain nombre de propriétés qui sont censées leur être communes, telles que celles de sentir, de se mouvoir par une force propre, de se

1. Naville, t. II, 259.

2. Naville, id., 381, appendice à l'*Essai sur les fondements de la psychologie*.

3. Naville, id., 383. *Ibidem*.

nourrir, etc.¹. On suppose qu'elles sont les mêmes dans toutes les espèces et les individus du genre. C'est ainsi qu'on arrive à ranger *lion* et *homme* dans la même classe, et à dire « l'homme est animal », « le lion est animal », il y a dès lors entre eux une identité partielle ; on peut établir une certaine équation et raisonner comme s'il s'agissait d'éléments homogènes égaux. Il arrive que l'on oublie complètement qu'il n'y avait entre ces idées que des ressemblances contingentes. Nous ne nous reportons plus à l'origine des signes qui les expriment et à leur véritable valeur. Le terme général fait tout l'objet de notre pensée dans les jugements ou les raisonnements qui l'enveloppent. On érige en principe que tout ce qui peut être vrai universellement d'un certain terme général l'est par cela même, implicitement ou explicitement, de tous les individus que l'on peut désigner par ce terme².

Ce n'est là qu'un artifice dont il ne faut pas être dupe. Que l'on assimile nos idées générales aux idées algébriques ou arithmétiques, cela est absolument contraire à leur nature. L'emploi des signes nous y conduit, mais il ne faut pas perdre de vue leurs fonctions ; ici encore, il importe de ne pas confondre ce qui est distinct, et de se rendre compte qu'il ne s'agit jamais, dans ces sortes de propositions et de raisonnements, que de vérités conditionnelles et nullement de vérités absolues.

Au fond, le syllogisme dissimule les véritables opérations de l'esprit. Ainsi quand je vois dans un corps quelques-unes des propriétés de l'or, je conclus naturellement que ce corps est de l'or ; mais est-ce que je le conclus d'un raisonnement tel que celui-ci³ : ?

Tout corps d'un jaune brillant qui offre certaines apparences renferme toutes les propriétés de l'or.

1. Naville, t. II, 384.

2. Naville, id., 386.

3. Naville, id., 259.

Or ce corps présente ces apparences.

Donc il est de l'or.

Cette conclusion, en réalité, dérive d'une analogie que nous établissons entre tel corps qui offre telles apparences sensibles et telle classe de corps ; or cette analogie repose sur le témoignage de l'imagination ou de la mémoire ; elle a une valeur toute relative. Les propriétés de ce corps ne sont pas identiques à celles que j'ai constatées dans les autres ; il n'y a d'identique que le signe par lequel je les désigne ; mais ce signe n'exprime que conditionnellement des propriétés identiques ; et en fait ces propriétés diffèrent les unes des autres. Il n'y a donc entre les jugements exprimant, sur la foi de l'observation et de l'analogie, des liaisons entre les idées, aucun lien nécessaire ; cette série de jugements ne constitue pas un véritable raisonnement, ou du moins il n'y a rien de commun entre cette apparence de raisonnement et le raisonnement véritable, qui est fondé sur les notions réflexives.

Cette critique du syllogisme annonce celle qu'en fera plus tard Stuart Mill. Elle en contient l'idée maîtresse : à savoir que sous ce prétendu raisonnement se cache une inférence analogique. M. de Biran s'exprime à ce sujet avec une précision parfaite : « Quand même cette analogie résulterait d'un million d'expériences, la liaison affirmée ou conclue n'en serait pas plus nécessaire et la majeure n'en serait pas moins fausse, puisqu'elle érige en principe absolu une vérité de fait particulière et contingente. Enfin l'énoncé ci-dessus n'en serait pas moins tout à fait frivole, puisqu'il ne représente en aucune manière ce qui se passe dans notre esprit à la vue d'un objet, qui offre telles apparences sensibles ¹. »

Au fond, l'emploi du syllogisme dérive, aux yeux de M. de Biran, de la prédominance des habitudes passives du langage et de l'imagination, sur l'usage de la véritable activité de l'esprit. Il est tentant d'assimiler le raisonnement à

1. Naville, t. II, 259.

un calcul, en considérant les idées générales selon leur extension, ou, selon la quantité des êtres à qui leur terme peut s'étendre, d'après les conventions du langage. Par ce moyen, on se dispense, une fois pour toutes, de considérer et d'apprécier les différences réelles, existant entre tous les individus que l'on fait rentrer dans le même genre. Nous substituons le rapport d'identité au rapport de ressemblance et transportons « aux qualités intensives les signes d'une égalité qui n'a lieu qu'entre les quantités numériques ou extensives¹ ». Cela satisfait la paresse naturelle de notre esprit. Grâce à l'artifice du langage, nous réduisons le raisonnement à un mécanisme.

C'est parce que la philosophie scolastique a abusé de tels artifices, que M. de Biran, chaque fois qu'il en parle, se montre si sévère dans ses jugements à son égard. La pensée selon lui, et par conséquent la vraie philosophie, est au contraire essentiellement activité, effort sans cesse renouvelé pour saisir la réalité, ou la vérité qui en est inséparable, sous les illusions de toutes sortes qui la cachent. L'erreur des scolastiques est celle de tous ceux qui ne pensent pas, mais qui se laissent entraîner par les habitudes du langage qui ne diffèrent pas au fond de celles de l'imagination. Que manque-t-il aux animaux et aux petits enfants pour avoir des idées générales, toutes semblables aux nôtres ? Le langage. Le langage, en servant de support et de véhicule aux idées générales, ne fait que discipliner les produits de l'imagination ; par cela même qu'il en rend l'usage plus facile, pour les fins pratiques que nous poursuivons, on peut dire qu'au lieu d'être un instrument de libération, il devient une nouvelle cause de servitude car il entretient en nous l'illusion de la liberté et de la certitude.

Dans toute cette critique, si pénétrante, de la logique scolastique, M. de Biran se montre bien plus fidèle à l'esprit du rationalisme cartésien que de l'empirisme de Hume. Son

1. Naville, t. II, 388. Appendice.

accord avec les empiristes s'explique, parce que pour lui comme pour eux, l'imagination joue dans les idées générales et les opérations qui en dérivent un rôle prépondérant ; mais si la matière est toujours prête à l'emporter sur la forme, la forme n'en a pas moins une existence distincte. Au fond de toute idée, il y a un jugement, au fond de tout jugement se trouve enveloppé le fait primitif. L'esprit est donc présent dans ses opérations, mais il y est enchaîné. Il s'agit de lui rendre sa liberté, et avec la liberté, la certitude. A cette logique de l'apparence, M. de Biran opposera, dans le système réflexif, la logique de la vérité ; car sa philosophie est dogmatique, non sceptique.

d. *Faculté de combinaison.*

Entre les idées, qui appartiennent au système perceptif, M. de Biran distingue, en dehors des idées générales exprimant les rapports de ressemblance des choses sensibles, celles qui représentent des êtres n'ayant pas d'existence réelle, comme les vertus morales et les œuvres d'art, en un mot, les idées du bien et du beau. Ces idées résultent d'une faculté de combinaison analogue à la faculté de généraliser ou de classer, et qu'on pourrait nommer imagination créatrice.

A vrai dire, notre perception des objets extérieurs, comme nos idées générales, est déjà une combinaison. Une perception est une synthèse d'éléments intellectuels et de données sensibles ; ce n'est pas un simple agrégat de sensations qui pourrait s'expliquer par l'habitude, c'est une véritable organisation. Le noyau ou, si l'on veut, la substance de l'objet, est constitué par le terme qui résiste à notre effort ; cet élément solide, impénétrable, est ensuite représenté dans l'étendue visuelle et tactile ; enfin nous lui attribuons comme à leur cause, nos autres sensations, l'enrichissant souvent, par une illusion tenace, de ces sensations elles-mêmes objectivées. D'autre part, l'imagination suppléant

sans cesse les données des sens, nous croyons percevoir ce qu'en réalité, nous imaginons ; de telle sorte que cette organisation primitive de la connaissance sensible est beaucoup plus complexe que nous ne supposons. Mais dans la perception extérieure, cette faculté de combinaison ou d'organisation est soumise à un modèle auquel elle doit sans cesse se référer ; ce modèle, c'est l'existence même de l'objet qu'il nous est souvent possible de percevoir de nouveau. Il en est de même dans la généralisation où l'esprit réunit et concentre dans l'unité d'un seul genre les qualités communes à une multitude indéterminée d'individus ; seulement le modèle, au lieu d'être isolé dans un objet distinct, est dispersé dans une multitude d'objets.

Dans les combinaisons, au contraire, qui représentent des êtres n'ayant pas d'existence réelle, comme les *êtres moraux* dont parle Locke, ou les êtres fictifs que nous appelons beaux, il n'y a pas de modèle extérieur, de telle sorte que cette faculté de combinaison se montre à nous plus nettement, et c'est là de préférence qu'il convient de l'étudier.

« Cette faculté tient, dans le système actuel, la place qu'occupe, dans le système sensitif, cette sorte d'agrégation fortuite et spontanée des fantômes, à laquelle on pourrait mieux conserver le titre d'imagination, parce qu'elle est toute en images spontanément reproduites¹ ». Mais tandis que celle-ci est une simple capacité passive, inhérente à l'organe matériel des intuitions et des images, celle-là est active ; son activité se manifeste par une combinaison vraiment nouvelle d'idées. Elle n'est cependant pas purement active, comme la faculté de réflexion, elle est un mélange d'activité et de passivité.

Il se produit quelque chose d'analogue à ces combinaisons actives de l'esprit, dans le sommeil de la pensée, dans le rêve, par exemple, ou la rêverie. Les combinaisons spontanées des images dans de tels états, sont aux créations

1. Naville, t. II, 177 (en note).

proprement dites de l'esprit, ce que les images indéterminées qui résultent de la fusion spontanée des images particulières semblables dans l'intelligence de l'animal ou de l'enfant, sont à nos idées générales. Sous l'influence d'une disposition organique ou d'une affection dominante, le sens des images est excité et mis en mouvement ; de là ces fantômes divers, ces châteaux en Espagne, qui sont toujours plus ou moins irréguliers et incohérents, tout en étant pourtant sans cesse montés au ton de la sensibilité. Qu'au lieu de se laisser aller à ces dispositions, l'esprit se ressaisisse. « Il fait un choix d'images analogues entre elles et au plan proposé, écarte toutes celles qui sont disparates ou hors du but, et parvient ainsi à former un tableau plus ou moins composé, dont toutes les parties s'harmonisent entre elles et concourent dans une véritable unité de dessein, de plan ou d'action¹. » Ce qui caractérise ces combinaisons actives et les distingue profondément des associations fortuites des songes, c'est donc qu'elles sont soumises à un principe d'unité qui se rattache au premier déploiement de notre activité perceptive ; mais ce principe n'est pas abstrait, c'est la force et l'unité d'un sentiment qui les inspirent et les coordonnent.

Considérons successivement les notions morales et les conceptions artistiques.

L'idée que nous nous faisons des actions humaines, soit réelles, soit possibles, c'est-à-dire la manière dont nous les qualifions, n'est pas arbitraire. Ce qui le prouve, c'est que les hommes s'entendent à peu près² sur ce qui est bien ou mal, sur la vertu et le vice, les actions dignes d'éloge ou de blâme. Ces notions morales sont toutes conformes à un certain sens, commun à tous les hommes ; et qui varie seulement en raison du climat, de l'époque, du tempérament individuel. L'homme est uni à ses semblables comme à son

1. Naville, t. II, 481.

2. Naville, id., 485.

propre corps par une conscience commune ; il a comme un sens de la sensibilité d'autrui¹ qui fait qu'il souffre de ses souffrances et jouit de ses joies. De là ses mouvements naturels de pitié et de générosité : « Ce sont ces sentiments qui servent de fondement aux genres et aux classes sous lesquels nous rangeons les actions, les qualités de l'esprit ou du cœur, pour en discourir ou en raisonner : c'est tel sentiment particulier de la nature humaine qui constitue le *unum et commune* de la classe². »

L'origine de ces idées explique les variations des jugements moraux. Si certains sentiments sont en effet communs à presque tous les hommes, et forment le fond de notre constitution morale, ils n'en sont pas moins susceptibles d'une multitude de nuances et de degrés divers. « Peut-être existe-t-il des hommes assez malheureusement organisés pour que les mots sacrés de vertu, d'humanité, de bienfaisance, ne soient pour eux que de pures dénominations ou des combinaisons arbitraires d'idées simples³. »

Cela explique enfin que la morale ne puisse être réduite à une sorte de calcul ou de géométrie. On ne peut appliquer à ces combinaisons de l'esprit « les lois d'une démonstration rigoureuse, qui se fonde sur l'identité et la fixité de signification des signes, inconciliable avec les variations dont tout sentiment est susceptible⁴ ». Elles se réfèrent non à des principes, mais à des faits ; or, ces faits dépendent en partie du tempérament de chacun, d'une sorte de sens moral ou social. Les altérations et les variations de la conscience morale s'expliquent aussi par la persistance de certaines habitudes invétérées, dont on a oublié l'origine et que l'on subit sans les comprendre et les approuver réellement ; ces habitudes ont pu avoir à l'origine un motif moral : on les a contractées par imitation, et ainsi s'est formée en nous une

1. Ce sens est compris dans la cœnesthèse. Voir plus haut.

2. Naville, t. II, 187.

3. Naville, id., 187.

4. Naville, id., 188.

conscience artificielle qui se substitue souvent à la conscience naturelle et la masque ou la déguise¹.

Les combinaisons relatives aux êtres réels ou fictifs que nous appelons beaux, ont une analogie remarquable avec les notions morales. Il ne faut pas confondre le beau avec l'agréable. L'agréable est senti ; il est antérieur à tout jugement proprement dit, il en est indépendant. Le plaisir résulte d'une relation déterminée de l'objet aux organes des sens. Une couleur, un son, peuvent être agréables. On ne dira pas qu'ils sont beaux. Il y a toujours dans un objet beau, une certaine complexité harmonieuse. Il est composé d'éléments qui se conviennent entre eux, et c'est cette convenance ou harmonie qui constitue précisément l'unité de l'objet beau. Mais quel est le principe de cette convenance ? Ce principe est toujours obscur et difficile à définir. Il a son origine tout à la fois dans notre nature sensible et dans notre nature intellectuelle. Il faut d'abord que chacun des éléments perceptibles soit agréable en lui-même ; mais pourquoi telle combinaison de sons, de couleurs et de figures ou de formes est-elle belle ?² Nous ne le savons pas, nous ne pouvons pas le dire dans la plupart des cas. « Toutes les qualités propres à exciter dans l'âme un même sentiment, quelque différentes qu'elles puissent être d'ailleurs, ont entre elles cette espèce d'analogie sentimentale qui peut les déterminer à appartenir à un même genre, dont le sentiment deviendra le *unum et commune*, qui servira de point de ralliement à tous les éléments de la même combinaison. Ainsi, par exemple, sous le genre, exprimé par ce signe tragédie, se trouvent comprises toutes les combinaisons d'actions et de circonstances qui tendent à exciter dans l'âme, la terreur ou la pitié, telles que la déclamation, la musique, la peinture, qui s'unissent à la poésie dramatique³. »

1. Naville, t. III, 43-44. *Essai sur les fondements de la morale*.

2. Naville, t. II, 195.

3. Naville, id., 197.

Mais ce sentiment, du moins dans le système perceptif, est extrêmement variable et relatif à chacun. « L'imagination ne s'attache encore qu'à la variété des impressions agréables en elles-mêmes, dont elle forme différentes combinaisons qui sont arbitraires, sans règle, dès qu'elles s'écartent jusqu'à un certain point de l'imitation des objets réels. C'est ainsi qu'on pourrait concevoir la formation de ces idées archétypes d'un beau artificiel et de convention qui varie comme les modes, les usages, les climats, le degré de sensibilité des nations et des individus¹. » Ce beau sensible et relatif est fondé sur une combinaison ou une sorte d'unité collective et artificielle² qui change comme les éléments dont elle se forme ; c'est ainsi qu'on peut se former un type de beauté, en combinant des traits empruntés aux diverses beautés particulières qu'on a pu observer. Ce type variera nécessairement selon les âges et les époques.

Les combinaisons d'idées qui représentent « les êtres moraux » ou les objets beaux, ont donc une analogie remarquable avec nos idées générales ; elles en ont les défauts qui tiennent aux mêmes causes : à l'influence qu'exercent sur nos facultés actives, l'imagination passive et la sensibilité qui la met en jeu. La matière est toujours près, dans de telles combinaisons, de l'emporter sur la forme. C'est le caractère essentiel de toutes les opérations que nous avons étudiées dans le système perceptif, et par où elles se distinguent des opérations réflexives. Nous verrons dans le système suivant qu'il y a un bien absolu et un beau absolu, qui diffèrent autant du bien relatif et du beau sensible, que les notions réflexives diffèrent des idées générales.

Toutes ces théories psychologiques de M^e de Biran, sur les opérations intellectuelles, généralisation, syllogisme, combinaison, sont remarquables, pour son époque, et nous ne voyons pas ce que les analyses de Stuart Mill et de

1. Naville, t. II, 201.

2. Naville, id., 206.

Taine y ajoutent d'essentiel. On peut sans doute y faire des réserves, sur des points de détail. Il n'a pas compris le véritable rôle du sens musculaire dans l'attention. Il semble bien, d'autre part, que la ressemblance, ou plutôt, que le sentiment de la ressemblance ne dérive pas des sensations elles-mêmes, mais des réactions spontanées qui les accompagnent. C'est le sentiment de ce qu'il y a de commun entre ces réactions qui constitue le germe de nos idées générales. En les désignant par des mots, nous ne faisons que superposer à ces mouvements spontanés des mouvements volontaires, qui nous donnent prise sur eux et sur les images qui leur sont associées. Cependant M. de Biran dit expressément que ce qui nous permet de distinguer les qualités sensibles les unes des autres, les sons par exemple, des couleurs, des odeurs, c'est que nous éprouvons que ces qualités dépendent d'organes différents; s'il n'a pas vu que ce qui nous permet d'établir des classes dans les couleurs elles-mêmes, ou les odeurs, etc., c'est le sentiment des réactions inconscientes qu'elles provoquent; il faut avouer que l'existence de ces réactions est supposée, non constatée expressément. Il a eu le sentiment très net du rôle que joue le sens musculaire dans les opérations intellectuelles, notamment, comme nous le verrons, sous la forme du langage articulé. Il a indiqué avec précision les étapes successives de l'esprit dans la formation de nos idées de genre et d'espèce. D'autre part, nous ne connaissons pas de critique plus vigoureuse et plus serrée du syllogisme que celle qui est contenue dans les pages si concises et si substantielles de *l'Essai sur les fondements de la psychologie*. Enfin le chapitre que nous avons analysé sur la faculté de combinaison est la preuve qu'il ne méconnut pas, comme Condillac et les idéologues, l'existence et le rôle de l'activité synthétique de l'esprit dans la perception, la généralisation, la formation des idées de bien et de beau.

Toutes ces analyses psychologiques sont remarquables de précision et de finesse; elles sont, avec ses vues sur la

vie affective, et son rôle dans la vie humaine, la partie la plus solide de son œuvre.

e. *Sentiments et volonté.*

Les jugements esthétiques et moraux, comme ceux que nous portons sur la constitution des choses et les rapports qu'elles ont entre elles, déterminent en nous l'apparition de certains sentiments qu'il ne faut pas confondre avec les émotions. Au lieu de précéder et de déterminer la croyance, ils la suivent. C'est des sentiments, et non des émotions, qu'il serait juste de dire avec Descartes et Leibnitz, qu'ils se rapportent à la conscience actuelle de quelque perfection ou imperfection¹. On n'éprouve le sentiment du beau qu'après avoir jugé qu'un objet est beau. Dans le même sens, on dira que la surprise est une émotion, tandis que l'étonnement est un sentiment. Un bruit soudain me frappe et me tire de la rêverie, il me surprend, et si mes facultés actives n'interviennent pas, il pourra faire naître en moi, la crainte, la terreur, entraîner mon imagination, me suggérer des croyances illusives. Quand la surprise est modérée, et que l'intelligence est assez développée, celle-ci s'éveille, et cherche à s'expliquer le phénomène. Si elle trouve l'explication, elle ressentira la joie de la découverte ; si, au contraire, elle ne peut le faire rentrer dans aucune des classes connues, elle s'étonnera. Ce sont là des sentiments.

Mais les sentiments sont, pour la plupart, accompagnés d'émotions ; tous ceux dont nous parlons, dans le système perceptif, en sont précédés, comme nos idées générales sont précédées du sentiment spontané des analogies qui existent entre certaines images. Les jugements en effet, d'où ils dépendent, sont déterminés en partie par les habitudes de l'imagination, soumise à elle-même à notre émotion dominante. Aussi, quoiqu'ils soient plus constants que

1. Naville, t. II, 208.

les émotions, ils n'en sont pas moins sujets à des variations ; et l'homme qui y serait borné, n'aurait pas encore cette égalité de caractère, qui est le signe de la sagesse, pas plus que les sciences, fondées sur nos classifications, n'ont la fixité et l'universalité de la vraie science. Malgré leurs imperfections, ils n'en constituent pas moins une forme plus élevée de sensibilité ; ils ont leurs conditions immédiates, non dans les modifications du cœur ou des autres organes de la vie végétative ¹, mais dans le cerveau ; de là résultent des conséquences importantes.

Tandis que sous l'empire des émotions et des passions, l'être sensible ne s'attache qu'au plaisir actuel et est, en quelque sorte, fasciné par lui, entraîné à sa poursuite ; sous l'influence des sentiments, il peut rester maître de lui. « Il voit dans un bien présent, des maux éloignés, représentés par des idées ou des souvenirs qui deviennent des prévoyances, et dans un mal actuel des biens à venir, dont l'imagination lui procure une sorte de jouissance anticipée ². » Par suite de l'intervention de l'activité de l'esprit, il se produit un temps d'arrêt dans le cours de la vie sensitive ; il y a souvenir et prévision, puis comparaison. « De cette comparaison résulte la préférence accordée au mal apparent actuel sur le plaisir prochain ³ ». C'est ainsi que l'homme parvient à s'affranchir, dans une certaine mesure, de liens de la nécessité qui régit la vie animale.

La préférence en elle-même n'est pas libre : l'homme préfère nécessairement le meilleur. Mais le meilleur n'est reconnu tel que par comparaison ; la comparaison suppose l'attention ; or, dans l'attention se manifeste la liberté. Il dépend de nous en effet d'élever telle idée qui, par l'effet de dispositions naturelles, fut nécessairement restée pâle et vague, à un degré de vivacité et de netteté propre à

1. Naville, t. II, 213.

2. Naville, id., 215.

3. Naville, id., 215.

accroître le sentiment qui lui est associé, et à le faire prévaloir sur l'émotion présente. « L'activité est donc avant la préférence qui lui est subordonnée, dans tous les cas où il y a choix, liberté, comparaison. En d'autres termes, l'âme n'est pas active, en tant qu'elle préfère ce qui est le plus agréable à la sensibilité, mais en tant qu'elle élève une idée, un souvenir à un degré où il plaît plus à la conscience ou au sens interne, que l'impression ne plaît aux sens externes¹ ».

On voit quelle position occupe M. de Biran, dans le problème de la liberté. Aux partisans du déterminisme physique, il répondrait, nous l'avons vu plus haut, qu'en niant la liberté, ils nient la conscience, c'est-à-dire le fait même de l'existence personnelle. On ne peut exister pour soi, c'est-à-dire s'opposer au monde, que si on échappe à sa nécessité. Le moi s'oppose au non-moi, comme la liberté s'oppose à la nécessité. Mais il ne suffit pas à M. de Biran d'avoir démontré que le principe même de notre existence conciente ou personnelle est un principe de liberté ; il veut montrer comment il pénètre la vie animale, l'humanise, la spiritualise, si c'est possible. L'opposition du déterminisme et de la liberté n'est pas un problème pour M. de Biran, c'est une réalité, un drame qui se déroule en chacun de nous.

C'est en vain qu'on lui objecterait l'influence des motifs et des mobiles sur la détermination de la volonté. Ou bien ces motifs et ces mobiles se réduisent aux images et aux impressions affectives de la vie animale ; dans ce cas, le fait même de notre existence personnelle prouve, comme nous venons de le dire, qu'il y a en nous un pouvoir d'agir, indépendant du déterminisme des organes. Ou bien on désigne par ces mots des idées et des sentiments, mais précisément, idées et sentiments, n'existent que par l'activité de l'esprit, qui n'existe elle-même qu'à la condition

1. Naville, t. II, 216-217, en note.

d'être libre. Tout acte de pensée est, par essence, un acte de liberté. L'influence des motifs sur la détermination ou résolution volontaire, prouve donc l'existence de la liberté qu'on prétend nier en l'invoquant; et ce n'est pas, comme le prétendent les néo-criticistes, parce qu'il entre dans ces motifs, un élément contingent de croyance et d'amour; M. de Biran ne relègue pas dans la région des noumènes, la liberté, qui ferait brusquement irruption sans qu'on puisse en connaître la raison, dans la conscience. Cette prétendue liberté ne serait à ses yeux qu'un déterminisme supérieur. Pour lui, la liberté existe dans l'acte même de la connaissance, elle est à l'origine de la conscience dont toute connaissance véritable n'est que le prolongement. C'est un véritable fait de conscience.

Ce qui est vrai, et ce que l'expérience de la vie va bientôt révéler à M. de Biran, avec une force irrésistible, c'est qu'il y a des circonstances qui rendent impossible l'exercice de la liberté, ou du moins, qui le rendent inefficace et stérile en œuvres.

Nous ne pouvons pas agir directement sur nos émotions et nos passions; nous n'avons de prise que sur les images auxquelles elles sont sympathiquement unies. Or, les liens des affections et des images dépendent de notre organisation; ils sont placés en dehors de la sphère du vouloir. Bien plus les images elles-mêmes, quand elles sont soutenues par une affection ou une passion violente, résistent à son appel. L'organisme, dont elles dépendent, nous oppose dans certains cas une résistance invincible. La vie humaine est donc un perpétuel combat, entre la chair et l'esprit, dont l'esprit ne sort pas toujours vainqueur. Toutefois, il est juste de reconnaître qu'il peut du moins, dans une certaine mesure, par l'influence de la volonté sur les idées, agir sur les émotions qui s'y trouvent associées. Nous pouvons, par ce moyen, agir non seulement sur nous-même, mais sur autrui. « C'est ainsi qu'on voit certains hommes se passionner eux-mêmes, pour ainsi dire, d'abord volontairement et

à froid, et finir par se passionner tout de bon, et d'une manière contagieuse, qui s'étend comme par une communication électrique à tous les êtres sensibles qui sont à portée de leur influence. C'est là qu'est tout le secret de l'art de l'orateur comme de l'acteur dramatique dont les gestes, les accents, inspirés par une véritable passion commencée en eux, remuent profondément les âmes, les maîtrisent et font vibrer toutes les cordes sensibles¹. »

Le système perceptif se distingue donc du système sensitif, par des caractères notables. L'esprit n'y dépasse pas, il est vrai, le cercle de ses représentations sensibles; son activité s'exerce sur ces composés au lieu de s'attacher aux éléments intellectuels qu'ils enveloppent; mais du moins, dans ces limites, il se meut avec une certaine liberté. Il organise ses sensations en perceptions, il compare ses perceptions et ses images, en abstrait les ressemblances pour former des idées générales, compare à leur tour ses idées entre elles pour en tirer par analyse des jugements et des raisonnements, et se faire une vue d'ensemble de la nature; ou encore, il les combine de façons nouvelles, et se forge un monde imaginaire plus conforme à sa conscience ou à ses goûts. Sans doute, ses connaissances sont incertaines, ses notions morales et ses conceptions artistiques subordonnées elles-mêmes, soit au ton variable de sa sensibilité morale, soit au caprice de sa fantaisie et de son tempérament individuel. Ce n'est pas encore pour notre esprit, l'air libre et la lumière, mais il sent moins peser sur lui les murs de la prison; et s'ils vivent encore dans un monde d'apparences, combien ne s'en doutent pas et le confondent avec le monde réel!

La vie perceptive est la vie du plus grand nombre; c'est la vie telle que la compose l'expérience vulgaire, et même cette expérience savante qui est, dans les sciences expérimentales, toute la connaissance scientifique. C'est la vie

1. Naville, t. III, 487.

moyenne, intermédiaire entre la vie sensitive et la vie purement intellectuelle. C'est l'œuvre la plus achevée que l'homme puisse accomplir avec les matériaux qu'il emprunte à la vie animale (intuitions, affections et mouvements). Aux divers étages de la vie pensante, que nous avons passés en revue jusqu'ici, on retrouve les mêmes éléments, plus ou moins transformés et élaborés par l'activité de l'esprit. On dirait ces thèmes architecturaux de nos cathédrales, qui, très simples, près du sol, vont en s'enrichissant et en se développant, à mesure qu'on s'élève. Mais, si parfaite qu'on la suppose, la connaissance sensible porte la marque de son origine, et sera toujours incapable de satisfaire un esprit avide de certitude ; il est de même tels états du corps où l'âme se sent impuissante à discipliner ses émotions, et à conserver la possession de soi ; de telle sorte qu'on peut dire, d'une façon générale, des notions et conceptions diverses qui appartiennent au système perceptif, qu'elles ne satisfont que les esprits moyens et les âmes vulgaires. L'homme vraiment digne de ce nom aspire à le dépasser et à vivre d'une vie purement intellectuelle ; il aspire à l'unité absolue. Le système réflexif marque le suprême effort de l'homme en tant qu'homme pour s'y élever.

IV. — SYSTÈME RÉFLEXIF

a. *La réflexion : son origine et ses conditions d'exercice : le langage articulé.* — b. *Les opérations intellectuelles, intuition, jugement intuitif, raisonnement.* — c. *Les sciences certaines : la psychologie et les mathématiques.* — d. *Le bien et le beau absolu.* — e. *Les sentiments intellectuels et la liberté morale.*

a. *La réflexion : son origine et ses conditions d'exercice : le langage articulé.*

Toute connaissance est liée, pour M. de Biran, à l'exercice de notre activité. Entendre et vouloir ne font qu'un. Le degré de perfection que l'on peut établir dans la con-

naissance correspondent aux divers degrés de tension de la volonté. La connaissance la plus parfaite accompagne l'acte le plus libre, c'est-à-dire le plus simple, le plus pur de tout élément étranger. Mais cet acte est toujours mélangé de quelque passivité, puisque l'origine et le principe de toute connaissance se trouvent dans le sentiment de l'effort volontaire, inséparable du sentiment de résistance organique. L'acte purement spirituel d'une pensée qui se pense dépasse la vie humaine : il est en dehors de notre conscience et ne saurait constituer par suite un connaissance. Le plus haut degré de connaissance pour l'homme, est celui dans lequel l'élément passif, qui se joint à l'exercice de notre activité, au lieu de l'absorber, lui serait au contraire soumis et resterait entièrement sous sa dépendance.

Ce n'est pas ce qui a lieu dans le système perceptif. L'exercice du toucher actif est à la base de notre perception du monde extérieur et de la réminiscence ou reconnaissance des souvenirs, mais les sensations du toucher passif et celles de la vue ne tardent pas à prédominer dans notre représentation du monde, et à prendre la place du sentiment de notre action qui s'absorbe en elles. Les idées générales sont bien l'œuvre de l'attention, c'est-à-dire de l'activité du moi, mais l'attention elle-même part du sentiment spontané des analogies qui existent entre nos sensations, sentiment qui, selon M. de Biran, est d'origine sensitive, non motrice. Sans doute, c'est en les rapportant à leur siège respectif, c'est-à-dire grâce à un sentiment de notre action motrice que nous distinguons les divers ordres de sensations (couleurs, sons, odeurs, etc.). Mais comment distinguons-nous les diverses espèces ou nuances de couleurs, de sons, etc. ? Comment les classons-nous ? Ce n'est pas, selon M. de Biran, par notre propre action, mais en vertu d'affinités inconscientes de ces sensations les unes pour les autres. Les idées générales sont donc le résultat d'une sorte de subordination de l'esprit à la nature ; elles sont par suite relatives à la sensibilité de

chacun. Si toute connaissance s'y réduisait, ce serait le triomphe du scepticisme.

Mais au fond des idées générales et des jugements qu'elles enveloppent, une analyse plus complète découvre des germes, des semences de vérités certaines, qu'il dépend de nous de faire fructifier. Toutes nos idées se réfèrent en effet à une unité réelle qui persiste identique sous le changement, unité du sujet de l'effort et du terme qui lui résiste. De même, au fond de tous nos jugements se trouvent implicitement contenus certains jugements universels et nécessaires (jugement d'attribution des modes à leur substance ou à leur cause) qui dérivent eux-mêmes du jugement primitif.

La vérité a ainsi en nous un domaine assuré, distinct de nos représentations. Ce domaine, on le découvre en abstrayant des composés sensibles où ils entrent nécessairement, les éléments formels de la connaissance. Toute la difficulté est alors de savoir si ce monde « de réalités nouméniques ¹ », ne se compose pas en somme comme nos idées générales de termes abstraits n'ayant d'autre valeur que celle des signes artificiels des formes et catégories qui sont notre œuvre. C'est pour résoudre « ce terrible doute » que Kant avait d'abord distingué deux sortes d'abstractions : l'abstraction passive et l'abstraction active. Les idées générales dans cette théorie sont des abstractions passives ; leurs éléments font partie intégrante des composés sensibles, on n'a qu'à les en séparer. Les notions réflexives au contraire n'en font pas partie ; elles s'y ajoutent ; il faut de même qu'elles s'en abstraient ² ou s'en séparent elles-mêmes : tel est le cas des notions de cause, d'unité, d'identité. Il est vrai qu'ils'agit maintenant de savoir si de ce que ces notions ne servent pas à con-

1. Cousin, t. III, 122. Maine de Biran entend ici par noumènes cette réalité, distincte des affections et des intuitions, en un mot des phénomènes, qui est l'objet de l'aperception immédiate interne. De cette réalité connue, il distinguera plus tard celle qui ne peut être qu'objet de croyance, c'est-à-dire la réalité absolue. Le mot noumène, dans la vie de l'esprit, aura donc un autre sens.

2. Cousin, *id.*, 124.

cevoir le monde phénoménique comme les catégories kantienne, il ne résulte pas qu'elles sont vides de réalité et dépourvues de valeur. M. de Biran pense qu'il faut ou bien nier l'existence des noumènes et réduire toute réalité à celle des phénomènes, comme le font les idéalistes, et en définitive les sceptiques ; ou bien, si on continue d'en affirmer l'existence les entendre comme le monde des réalités véritables, parfaitement déterminées en soi, indépendamment des représentations sensibles que nous nous en faisons, et qui ne font du reste que les altérer ou les dénaturer¹.

M. de Biran, sur ce point, est de l'avis de Descartes, mais la vérité ne réside pas pour lui dans les déterminations d'idées innées, correspondant aux natures simples qui existent objectivement : toute vérité dérive d'une détermination du fait primitif, ou plutôt toute connaissance certaine est inséparable de l'aperception immédiate de ce fait, c'est-à-dire de l'acte par lequel le moi se saisit dans sa simplicité et sa pureté originelle. En d'autres termes toute science est l'œuvre de la réflexion.

La réflexion ne diffère pas de l'acte volontaire. Vouloir et savoir qu'on veut, c'est tout un. Il y a vraiment, dans ce cas, immédiation de l'objet et du sujet, ou plutôt il n'y a pas d'objet, mais un sujet qui se connaît par cela même qu'il existe, non pas virtuellement, mais en acte. Il entre donc dans toute connaissance un acte de réflexion. Cette connaissance, dans le système perceptif, reste enveloppée dans l'élément sensible de la pensée, et c'est pour cela que les préjugés matérialistes sont si répandus parmi les hommes. Il faut dégager de tout élément étranger les données de la réflexion et en développer les conséquences pour s'élever à la vraie science : c'est précisément ce que fait l'esprit dans « le système réflexif ».

Pour que la réflexion atteigne son but, il faut qu'elle trouve en nous un instrument approprié. Il résulte en effet

1. Cousin, t. III. 122-126. *Aperception immédiate*.

de la nature du fait primitif qu'il n'y a pas de connaissance sans organe, et que l'organe de toute connaissance proprement dite est le sens musculaire. C'est donc ce sens qui sera lui-même l'organe de la réflexion comme de l'attention, non sous sa forme ou dans sa constitution générale (nous en avons vu le défaut), mais dans une de ses formes dérivées : en tant qu'il est l'organe du langage, c'est-à-dire qu'il imprime aux cordes vocales des contractions déterminées, nécessaires pour articuler les mots. En même temps qu'on articule les mots et qu'on a le sentiment de l'effort accompli, on les entend ; il y a dans ce cas une double réflexion, celle qui est comprise dans tout sentiment de l'activité et d'autre part l'écho de celle-ci, dans un organe de la vie sensitive : ici le sens de l'ouïe. Ainsi se trouvent réunis, selon le rapport convenable, dans la relation de l'ouïe et de la voix, l'élément actif et l'élément passif de la connaissance humaine, inséparables l'un de l'autre. La constitution et l'étroite correspondance de ces deux organes sont *la merveille* de l'organisme humain.

M. de Biran ne se contente pas de dire, comme le faisaient les cartésiens, que l'exercice de la pensée suppose, chez l'homme, une étroite correspondance, une harmonie préétablie de l'âme et du corps. Il indique avec précision les conditions de son exercice. C'est d'une façon générale la subordination des organes de la vie sensitive aux organes du système musculaire, c'est-à-dire qui sont placés sous la dépendance immédiate de la volonté. Mais tandis que dans les autres sens, et même dans le plus parfait d'entre eux, le toucher, la fonction active et la fonction passive sont unis dans le même organe, *ce qui en favorise la confusion et la prédominance de celle-ci sur celle-là*, le sens de l'ouïe considéré dans son union intime avec la voix, réunit *mais séparées les deux fonctions sensibles et motrices*¹. Le premier est passif, le second est actif. A mesure que nous émettons ou

1. Naville, t. II, 228-249.

articulons un son, nous l'entendons. Il dépend de nous d'impressionner un sens passif en lui-même, et dans la mesure où nous le voulons, car nous produisons et limitons l'effort à volonté. L'activité, qui produit immédiatement les mouvements vocaux, se réfléchit dans les perceptions de l'ouïe. « Le moi aperçoit la cause dans son effet et l'effet dans la cause¹ », et point n'est besoin pour cela du concours d'aucune cause étrangère à lui-même.

Ainsi l'ouïe, activée par la voix, est le sens immédiat de la réflexion ; on peut dire qu'elle est le sens de l'*entendement*, « puisque c'est par lui seul que l'être qui pense, en tant qu'il agit et meut, *entend* dans toute la propriété du mot toutes les idées qu'il conçoit, tous les actes qu'il détermine² ». Sans le langage, la pensée n'existerait pas, du moins sous sa forme distincte ; le langage tactile peut suppléer, dans une certaine mesure, le langage articulé ; mais si les sourds ne bénéficiaient pas des acquisitions et des progrès intellectuels accomplis par ceux qui entendent et qui parlent ; si leur langage par signes au lieu d'exprimer des mots exprimait les objets tels qu'ils les perçoivent, leurs connaissances seraient nécessairement très inférieures aux nôtres.

On pourrait donc supposer que si l'animal ne pense pas, c'est-à-dire s'il est incapable de former des idées générales, des jugements et des raisonnements, c'est parce qu'il ne parle pas, car il est certain que les idées, qui ne correspondent pas à une réalité séparée, reçoivent en grande partie du mot la réalité qu'elle ont dans notre esprit. Otez le mot, et vous enlevez tout point d'appui aux idées générales qui se dissolvent aussitôt en images indéterminées. Mais d'autre part le langage suppose la pensée ; et on peut dire avec autant de vraisemblance que, si l'animal ne parle pas, c'est parce qu'il ne pense pas. Comment sortir de ce cercle ?

1. Naville t. II, 232.

2. Naville, *id.*, 234.

Il faut admettre, dit M. de Biran, que le premier emploi du signe institué présuppose essentiellement le fait primitif de conscience : « Là où il n'y a point d'intention ni de volonté il n'y a point de signe proprement dit¹ ». L'enfant crie d'abord instinctivement, mais ses vagissements sont un langage naturel, analogue à celui qu'emploient les animaux ; ils ne deviendront des signes, pour lui, qu'à partir du moment où, s'apercevant qu'ils sont en son pouvoir, il les répétera volontairement, en y attachant pour la première fois une intention et un sens². C'est la transformation des premiers cris ou interjections en signes de réclame, c'est-à-dire leur appropriation à l'activité du moi ou à la volonté, qui est la véritable origine du langage. Si les animaux ne parlent pas, c'est donc parce qu'ils ne pensent pas, et ils ne pensent pas parce qu'ils n'agissent pas par eux-mêmes. Ils se bornent à réagir, comme nous faisons nous-mêmes quand nous sommes entraînés par nos habitudes ou nos passions. Dans l'état d'animalité, comme dans tous ces états où l'homme est aliéné de soi, il n'y a pas d'abstraction intellectuelle possible, vu que dans le premier état, il n'y a pas de sujet distinct d'un attribut, et que dans le deuxième, le sujet a en quelque sorte disparu. Si les animaux sont incapables d'abstraire, cela tient à ce qu'ils sont incapables de cette abstraction primitive par laquelle l'homme se connaît lui-même ; aussi leurs impressions sont confuses plutôt que composées ; elles ne sont point rapportées à un sujet dont ils n'ont pas l'idée, ou attribuées à un objet, car l'objet ne s'entend que par le sujet.

Mais si l'origine du langage est dans l'aperception immédiate, celle-ci, n'aurait pas à son tour revêtu la forme distincte qu'elle a sans le langage. Ces notions dont le fondement est en nous-mêmes ou dans notre esprit, indépendamment des signes, ne se distinguent ou ne deviennent per-

1. Naville, t. II, 240.

2. Naville, *id.*, 241.

ceptibles qu'à l'aide des signes, comme le moi lui-même ne se distingue qu'en se nommant. Sans les signes, en effet, il n'y aurait pas de réflexion proprement dite, et sans réflexion, il n'y aurait point d'idées ou notions distinctes de nos actes intellectuels. Ce n'est pas le langage qui les crée ; le fondement de ces notions est bien en nous ; mais elles seraient restées confuses et mêlées avec les modes sensibles ; l'homme aurait eu le sentiment de son existence sans en avoir l'idée¹.

On a vu ce que pourrait être la mémoire, sans l'institution des signes, c'est-à-dire combien elle serait imparfaite. Les idées ou plutôt les images, car quelles idées pourraient exister sans les signes, s'évoqueraient les unes les autres sous l'influence des émotions, de l'habitude ; une perception actuelle évoquerait les images qui lui ressemblent ou qui lui ont été autrefois contiguës ; en tous les cas ce rappel serait involontaire, et par conséquent l'œuvre de l'imagination, non de la mémoire. La reconnaissance d'autre part serait ou impossible, ou imparfaite. On ne peut reconnaître que ce qu'on a autrefois connu ; or comme le moi ne connaît que ce qu'il fait, que ses actes, il ne reconnaîtra que ce qu'il refait, qu'un acte qu'il reproduit. Il n'y a donc que les images motrices qu'il puisse reconnaître certainement. Mais à mesure qu'un acte est plus répété, il devient habituel, c'est-à-dire plus facile et plus rapide ; il tend donc à échapper à la conscience et à se fondre soit avec l'élément intuitif auquel il est lié, soit avec le sentiment général de la vie. Comment dès lors pourrait-on le reconnaître ? Cet inconvénient n'existe pas avec cette espèce de mouvements volontaires que sont les mots. Ils restent toujours perceptibles, c'est-à-dire distincts les uns des autres, même quand ils nous sont devenus très familiers par l'habitude. D'autre part, une fois qu'on en a fixé la signification, elle ne varie pas, et on la peut toujours reconnaître. Mais il importe ici de distinguer¹.

1. Naville, t. II. 242-243.

Les mots n'ont pas de signification par eux-mêmes ; ils servent à faire revivre les idées, or, les idées n'ont pas toutes la même aptitude à réapparaître : cette aptitude dépend de leur nature. Les mots désignent en effet, soit des actes, soit des intuitions, soit des affections. Les actes peuvent toujours être refaits puisqu'ils sont exclusivement l'œuvre de la volonté ; nous pouvons toujours additionner des nombres, dessiner un triangle, dans ce cas le souvenir est aussi parfait et complet que possible ; les signes institués nous donnent une double prise sur ces actes. Le mot triangle provoque le dessin mental d'un triangle. « L'art s'ajoute ici à la nature en se modelant sur elle¹. » Quand les mots désignent des intuitions, ou des idées se rapportant elles-mêmes à des intuitions, ils ne peuvent rappeler et réveiller, que la partie qui n'est point subie mais qui dépend de notre action, comme les attributions à l'espace. Quant aux signes attachés à telles modifications affectives, ils nous attestent simplement que nous avons été modifiés d'une façon agréable ou pénible, mais sans réveiller rien de semblable à ces dernières. En somme les signes servent à nous rappeler non les choses ou les images, mais nos actes ou opérations, par exemple, nos idées de rapports : la perception d'un rapport étant toujours le résultat d'un acte. Si du reste les signes n'existaient pas, la plupart de ces idées n'auraient aucune fixité, ni aucune existence. Voilà le domaine propre de la mémoire. Maintenant les idées que la mémoire ne peut évoquer directement, peuvent l'être indirectement par l'imagination, c'est-à-dire par leur association à nos souvenirs. Mais la mémoire imaginative est d'un autre ordre que la mémoire intellectuelle.

L'institution des signes, condition de la mémoire, est par cela même une condition du raisonnement, c'est-à-dire de l'exercice le plus complet de la pensée. Le raisonnement nous conduit à la conclusion par une suite de propositions,

1. Naville, t. II, 251.

étroitement enchainées entre elles. Si nous étions obligés, chaque fois que nous raisonnons, de démontrer les propositions sur lesquelles nous nous appuyons, il en résulterait non seulement une perte de temps considérable, mais l'impossibilité même de penser ; car comme nous ne pouvons penser qu'une seule chose à la fois, l'esprit ne pourrait plus avancer ; il serait condamné à la répétition stérile de la même pensée. La mémoire des signes en fixant le résultat des opérations antérieures nous permet ainsi de les continuer. Remarquons que la foi dans la véracité de son témoignage ne résulte pas seulement d'une nécessité impérieuse. « La réminiscence, dit M. de Biran, supplée à l'intuition de la vérité et tient lieu du sentiment de l'évidence¹. » Il n'eut pas admis comme Descartes, que l'on révoquât en doute la véracité de la mémoire. Le souvenir en effet ne diffère pas par nature, de la perception première, il en est la reproduction plus rapide ; nous avons le sentiment des opérations qu'il résume et concentre et de la puissance de les recommencer et de les refaire entièrement si nous le voulions. Il a du moins ces avantages lorsque les mots expriment des opérations intellectuelles ; on peut lire alors dans la formule qui exprime les simples relations des signes, les relations reconnues entre les idées. Le travail de la pensée se trouve par là singulièrement abrégé : On peut dire que la mémoire est à l'égard de la réflexion ce que la vue est au toucher, dans notre perception actuelle des objets².

Malheureusement, il nous arrive souvent, quand nous employons les mots, de ne pas réfléchir à leur véritable signification ; « l'habitude tend à faire promptement dégénérer le langage en un véritable mécanisme³ ». C'est ce que nous avons constaté dans le système perceptif. La plupart des opérations intellectuelles que nous avons étudiées dans

1. Naville, t. II, 253.

2. Naville, *id.*, 254.

3. Naville, *id.*, 249.

ce système supposent bien l'emploi des signes ; mais elles les reçoivent tout formés, « comme des perceptions liées à d'autres perceptions ou idées ; aucune d'elles ne serait propre à les instituer¹ », ni par conséquent à réfléchir à cette institution, pour en observer les règles. De là vient qu'on raisonne sur les mots désignant des idées confuses, comme sur ceux qui expriment des idées claires. Les termes d'un syllogisme ont à nos yeux la même valeur que ceux d'une équation algébrique. Avant de raisonner, il faudrait se demander si on n'attribue pas aux mots un sens qu'ils n'ont pas : on ne le fait pas, parce que cela exige de notre part un effort pénible ; il est plus facile de tirer la conclusion des prémisses, que d'établir les prémisses sur des données exactes. Nous avons déjà signalé cette paresse de l'esprit, comme une des causes principales d'erreur, chez l'homme qui ne réfléchit pas.

L'emploi des signes ne présente pas ce danger pour celui qui réfléchit : C'est avec raison que les philosophes considèrent le langage articulé, comme un attribut, et l'attribut essentiel de l'humanité. M. de Biran admet qu'on peut penser sans images, mais non sans mots ou du moins sans signes. « L'ouïe et la voix sont toujours en action dans nos opérations intellectuelles les plus secrètes qui sont comme des discours que nous nous adressons tout bas à nous-mêmes, car il faut toujours que nous entendions nos idées pour les concevoir². » Il entre par conséquent, mais en un autre sens que celui où l'entendent les sensualistes, quelque chose de sensible ou plus exactement, de physiologique dans toutes nos pensées : mais cet élément, au lieu d'être le résidu d'une affection ou d'une intuition, et de rentrer dans le système de la vie sensitive, est une action, un mouvement volontaire ; au lieu qu'il asservisse la pensée, il en est le docile instrument. C'est en ce sens seulement que selon

1. Naville, t II, 249.

2. Naville, *id.*, 248.

M. de Biran il est permis de dire avec de Bonald que « l'homme est une intelligence servie par des organes ».

Le rôle des signes dans l'intelligence humaine est une des questions qu'avaient étudiées avec le plus de soin les empiristes français, notamment Condillac, de Tracy, et le philosophe genevois Ch. Bonnet. Mais on peut dire que M. de Biran, sur ce point, comme sur tant d'autres, a renouvelé la psychologie de son temps. Ce problème était à ses yeux l'un des plus importants de la psychologie proprement dite, c'est-à-dire de la science du moi. Pensée pour lui n'est pas contemplation, mais action ; l'intuition intellectuelle n'est que le sentiment d'une action : Cette action n'est pas toute spirituelle ; c'est toujours l'action d'une force hyperorganique sur le système musculaire ; seulement elle se spiritualise le plus qu'il est possible dans le langage : on peut dire que le mot est le produit le plus pur de l'activité de la pensée. Il la suppose à son origine ; il en suppose du moins l'éveil et comme sa révélation à elle-même dans l'effort musculaire. Il contribue ensuite à sa libération et à ses progrès : c'est par le mot qu'elle arrive à dominer son ouvrage. Il lui permet de former des idées précises, de les conserver, de les évoquer à volonté. Mais les services qu'il rend à la pensée ne dissimulent pas à M. de Biran les dangers auxquels il l'expose. Ce danger, c'est que l'activité de l'esprit s'arrête et s'immobilise par l'usage en quelque sorte mécanique du mot qu'elle a créé. Au lieu de constituer notre empire sur les idées, il peut tourner en servitude le pouvoir qu'il nous confère. Il faut sans cesse que l'esprit se réfère à ses origines, lui restitue sa signification véritable, le vivifie par la réflexion. Il faut prendre garde que les mots ne deviennent que les plus dociles des sensations et des images. Il se dégage de cette théorie psychologique de M. de Biran sur l'institution et le rôle des signes une forte leçon de moralité et comme de probité intellectuelle. Gardons-nous de nous enfermer dans les formules toutes faites ! Nos idées ne nous appartiennent qu'à la condition de pouvoir à tout instant

justifier leurs titres de propriétés. De même que la vie organique est un perpétuel mouvement, et que l'inertie c'est la mort, la vie intellectuelle est une constante activité. On a dit que les mots sont les forteresses de la pensée, on peut l'admettre à condition que les murs de cette forteresse abritent une garnison vigilante.

b. *Les opérations intellectuelles : intuition, jugement intuitif, raisonnement.*

L'homme le plus réfléchi est obligé, comme le vulgaire, de se servir d'idées générales, et de raisonner sur elles, comme si elles étaient adéquates à leur objet; mais il n'en est pas dupe; connaissant leur origine et la véritable signification des mots qui les désignent, il ne se méprend pas sur leur véritable valeur : il s'en sert comme de moyens commodes pour se diriger dans la vie et s'entendre avec lui-même et avec les autres sur les apparences du monde sensible. Mais en dehors de cette connaissance, soumise aux nécessités de la vie, et toute orientée vers un but pratique, l'homme est capable de s'élever, par un effort constant de réflexion, à la connaissance de la vérité. Il faut, pour cela, qu'il renonce définitivement à extraire la science de ses idées générales, et que la rigueur de l'appareil logique du syllogisme ne lui dérobe pas la faiblesse de ses conclusions. Le danger qui le menace, pour peu qu'il se relâche, c'est de tomber dans le mécanisme de formules toutes faites, comme il est arrivé à tant de philosophes, et d'oublier qu'il n'y a de garantie de vérité que dans le sentiment de l'activité de la pensée.

Le vrai raisonnement n'est pas un jeu de notions et de signes, un mécanisme où les équations logiques s'enchaînent les unes aux autres, où l'on est conduit à faire, comme le dit Condillac, l'équation $x = a - b$ quand on a fait celle

de $x + b = a^1$. Il consiste dans une action continue et sans cesse renouvelée de l'esprit : c'est son opération la plus active. C'est, dit Maine de Biran, « la faculté d'apercevoir des relations entre des êtres simples, ou entre les divers attributs d'un même être simple : ce qui suppose la faculté de concevoir un être tel, ou de juger qu'il existe ou celle de faire des actes réflexifs, qui est la véritable faculté mère². »

Il comprend deux opérations : l'intuition qui est une vue immédiate de l'entendement et la déduction qui est une vue médiata. L'intuition a pour objet le fait primitif qui est le vrai principe de la science ; la déduction s'applique à en tirer les conséquences. C'est la liaison des conséquences entre elles et au sujet un, simple, réel, qui leur sert de principe, qui constitue tout le raisonnement. Aucune idée ou notion étrangère à l'essence du sujet ou à ses attributs ne doit s'y rencontrer. Toutes les règles de la logique reviennent donc à ne pas confondre la vue claire de l'entendement avec la vue claire de l'imagination, à ne pas vouloir déduire ce qui frappe immédiatement notre entendement et est objet d'intuition, enfin à ne pas confondre dans la déduction la mémoire intellectuelle qui reproduit l'ordre véritable de dépendance des idées avec l'imagination ou la reproduction des purs signes.

L'*intuition intellectuelle* est la connaissance immédiate et instantanée d'un objet simple. Cette connaissance est du premier coup aussi claire qu'elle peut être. Tel est l'acte par lequel le moi s'aperçoit lui-même comme sujet d'un effort inséparable d'une résistance. Cet acte est simple ou irrésoluble en quelque autre plus simple.

Au lieu d'envisager le rapport primitif et fondamental du sujet et de l'objet, la réflexion peut s'appliquer à chacun de ces termes, en apercevoir les divers attributs, et les relations élémentaires qui unissent ces attributs au sujet. Ces

1. Naville, t. II, 263.

2. Naville, *id.*, 274.

abstractions successives exigent nécessairement l'emploi des signes, et elles peuvent avoir dès lors une double signification. Ou bien, en effet, ces éléments du fait primitif en seront tout à fait séparés par abstraction, et ne seront plus par suite objet d'intuition : « Quoique nous ayons les signes de la figure, par exemple, séparée de l'étendue, du mouvement séparé de l'espace et du temps, nous n'avons pas pour cela l'intuition de ce simple abstrait, séparé du groupe¹ », et d'une façon générale de la substance séparée de tout attribut, ou du mode séparé de la substance. L'erreur perpétuelle des métaphysiciens allemands, dit M. de Biran, est de confondre l'abstraction avec l'intuition. Ou bien, évitant ces abstractions qui ne peuvent donner naissance qu'à des sujets logiques ou artificiels de jugement sans contenu réel, l'entendement, en même temps qu'il décompose par l'usage des signes l'objet d'intuition en ses éléments, continuera à voir ces éléments dans le tout comme indivisiblement et nécessairement liés à son existence. Nous pouvons distinguer par conséquent trois moments dans l'intuition : 1° l'intuition de l'objet simple en tant que l'entendement embrasse son essence immédiatement ; 2° l'abstraction ou décomposition de ce sujet exprimé par un signe, en notions élémentaires, plus simples logiquement, mais non intuitives² ; 3° l'union de ces notions ou relations abstraites au premier objet d'intuition, et dans ce cas elle devient le jugement intuitif.

On saisit bien ici la tendance réaliste qui caractérise l'esprit philosophique de M. de Biran : c'est par là qu'il se distinguait, à ses propres yeux, de Kant et de ses disciples. La psychologie n'est pas, pour lui, une science abstraite, comme le sont pour certains, les mathématiques, qui, une fois les définitions posées, raisonnent sur ces définitions, en tirent les conséquences, sans jamais plus se reporter à

1. Naville. t. II, 275 (note).

2. Naville, *id.*, 277.

l'intuition primitive, d'où elles dérivent. Le psychologue ne doit jamais perdre de vue le moi, tel qu'il se manifeste à la conscience ; l'aperception immédiate du moi est à l'origine de chaque démarche nouvelle de la pensée, c'est-à-dire de la série des jugements intuitifs qui compose la déduction.

Tout jugement intuitif se fonde donc sur l'aperception d'une liaison nécessaire entre le sujet et les attributs qui expriment son essence et la développent ; mais cette liaison ou relation n'était pas aperçue dans l'aperception ou intuition primitive, de telle sorte que grâce aux jugements intuitifs, c'est-à-dire au travail de la réflexion, l'intuition devient plus adéquate. On ne peut pas dire avec Descartes, dit M. de Biran, que les relations que nous apercevons entre les éléments d'une idée, soient renfermées dans cette idée, avant que nous les apercevions, de telle sorte que l'esprit ne ferait que les en tirer par analyse.

L'idée de ces relations s'ajoute à l'aperception que nous avons du sujet : chaque jugement intuitif est synthétique. L'entendement humain est limité ; il ne peut apercevoir clairement et distinctement qu'une seule vérité à la fois. Bien plus, la vérité qu'il aperçoit est inséparable de l'acte par lequel il l'aperçoit. Elle ne préexiste pas à son acte, comme l'intuition par exemple d'un objet sensible préexiste à l'acte par lequel nous le percevons ; elle existe dans cet acte et par cet acte. « Une intelligence supérieure aurait l'intuition égale et simultanée de tous les éléments de l'idée et de toutes les relations, actuelles ou possibles de ces éléments ; cette intelligence serait surhumaine, ou, comme le dit Leibnitz : « *supra mundana*¹ ». Mais dans ce cas comme dans le précédent, la vérité s'identifierait avec l'acte qui l'aperçoit : seulement cet acte serait infiniment plus rapide que l'acte de notre entendement.

Ces jugements synthétiques sont en un certain sens, *a*

1. Naville t. II, 279.

priori, en tant qu'ils sont indépendants de toute expérience sensible ; ils sont homogènes, puisqu'ils sont tous au même titre dérivés du jugement primitif, sans qu'aucun élément hétérogène vienne s'y ajouter du dehors. Ils sont nécessaires, puisque ce qu'ils attribuent au sujet est immédiatement dérivé de son essence. Ils sont donc absolument vrais, et ce sont les seules vérités certaines : « Toute conception d'une liaison nécessaire se fonde sur un jugement intuitif et réciproquement tout ce qui n'est pas conçu sous ce rapport de liaison nécessaire, mais comme contingent, c'est-à-dire pouvant être ou ne pas être, n'est pas objet d'intuition, ou ne peut donner lieu à un jugement intuitif¹. » Tous les jugements fondés sur l'expérience sensible, comme par exemple : que le soleil se lèvera demain, sont des jugements de probabilité.

La même liaison nécessaire qui existe entre les éléments d'un sujet d'intuition, tel que le moi ou l'unité résistante, doit exister entre les jugements intuitifs qui affirment des relations entre ces éléments. Cette synthèse de jugements constitue, comme nous l'avons vu, le raisonnement ou déduction. Il n'y a en effet, pour M. de Biran, qu'un seul mode légitime de raisonnement.

Le point de départ de tout raisonnement est un jugement intuitif comme le point de départ d'un tel jugement est une intuition. La nature du raisonnement dépend de la nature du lien qui existe entre les jugements qui le composent. Nos idées de genre et d'espèce, comme nos perceptions d'objets particuliers sont une synthèse empirique de jugements en puissance ; ces jugements n'ont d'autre lien entre eux que la conjonction « et », de telle sorte que l'analyse des idées peut ici donner lieu à une description, non à un raisonnement. La mise en forme du raisonnement ne doit pas nous cacher la vraie nature de l'opération. Pour qu'il y ait raisonnement, il faut que toutes ces propriétés puissent découler

1. Naville, t. II, 278.

d'une première, ou ne soient qu'autant d'expressions différentes de la même essence.

Or les jugements intuitifs formulent des vérités premières, évidentes par elles-mêmes, quoique synthétiques et non analytiques. Le raisonnement a pour fonction essentielle d'établir comment de ces vérités premières dérivent des vérités secondaires par une chaîne continue de jugements. De la première proposition évidente, nous déduisons la deuxième qui n'est plus évidente, mais qui est certaine comme dérivant de la première, et de la deuxième, la troisième et ainsi de suite. La déduction n'est pas une suite continue d'intuitions, mais elle part toujours d'une intuition : c'est là que se rattache nécessairement toute la chaîne des raisonnements. Il peut y avoir perte ou altération d'évidence intuitive, sans qu'il y ait perte ou altération de certitude, comme « lorsque je vois l'image d'un objet réfléchi par une suite de miroirs, il peut y avoir perte ou altération de lumière dans le trajet qu'ont fait les rayons émanés de l'objet pour arriver à mon œil ¹ » ; je n'en suis pas moins sûr que l'objet existe. Mais comment la certitude peut-elle continuer d'exister où cesse l'évidence ? Quel est le procédé intellectuel qui peut remplacer ou suppléer l'intuition de la vérité et fonder la certitude des déductions aussi complète que celle des principes évidents par eux-mêmes ? Nous l'avons vu, c'est la mémoire intellectuelle. Le souvenir d'un jugement intuitif n'est que la répétition de cette intuition. L'intuition est attachée aux premières vérités immédiates. La mémoire nous atteste en ce qui concerne la série des autres relations, qu'elles sont nécessairement déduites, et par ordre, des vérités premières, et que nous pourrions apercevoir cette dépendance nécessaire en répétant les mêmes opérations ². Il y a donc deux sortes de certitude, l'une qui est immédiate et absolue et a pour objet les vérités premières,

1. Naville, t. II, 283.

2. Naville, id., 284.

considérées en elles-mêmes et évidentes; l'autre qui est relative ou de déduction, c'est celle qui s'attache aux vérités secondaires.

L'intuition actuelle joue pour M. de Biran, dans le système réflexif, le même rôle que joue l'impression vitale, la sensation, la perception dans les systèmes précédents. Elle dépend d'une espèce de sens interne, qui existe virtuellement chez tous les hommes, mais qui faute d'être exercé, manque de pénétration et de finesse, chez le plus grand nombre. La plupart des hommes n'éprouvent pas le besoin de s'appuyer sur des principes évidents. Ils sont plus curieux d'opinions nouvelles dont ils peuvent tirer quelque amusement ou des applications utiles que de vérités solides et inébranlables. C'est pourquoi il arrive souvent qu'ils découvrent certaines relations entre les choses, sans les comprendre ou être en état de les expliquer. L'art et la pratique précèdent la science. D'autre part l'instinct naturel de l'homme le détourne de tout ce qui est pénible, et lui coûte de l'effort. La science exige en quelque sorte que l'esprit résiste au courant qui l'entraîne hors de lui, au torrent des émotions et des images. Ce n'est dans l'histoire de l'humanité qu'à une époque tardive, et actuellement que chez un très petit nombre d'esprits, que le besoin de comprendre et par conséquent de remonter aux principes ou vérités premières, arrive à dominer nos habitudes de penser et notre instinct naturel¹.

Toute la science procède du développement de l'intuition intellectuelle, comme toute la connaissance empirique procède de la perception. Il y a une analogie frappante entre l'ordre de la déduction de nos idées dans le temps, et le mode de coordination de nos perceptions dans l'espace. Le procédé intellectuel que le savant emploie dans le premier cas « ne diffère pas au fond de celui par lequel l'aveugle groupe sous l'idée d'un seul corps ou figure tangible; toutes

1. Naville, t. II, 294.

les lignes, les faces et les angles solides que le sens du toucher actif découvre, par une succession de mouvements continus¹, » et de même que la rapidité de ses mouvements lui cache le rôle de sa mémoire et lui donne l'illusion qu'il perçoit par le toucher l'objet tout entier, de même l'esprit, qui parcourt toute une chaîne de déductions par un seul mouvement rapide et continu, croit embrasser toute la série de ces vérités successives dans un seul acte d'intuition. Le langage, ici, donne des ailes à la pensée, qui ne sent plus sa dépendance du corps et croit pouvoir vivre sans lui.

Il y a entre ces divers systèmes de la vie humaine, qui sont comme des plans superposés coupant une pyramide dont la base serait la vie sensitive, et le sommet ou la pointe la vie réflexive, une analogie frappante qui ne doit point nous étonner, puisqu'ils répondent aux divers degrés de tension d'une même force : le moi.

*c. Les sciences certaines : la psychologie
et les mathématiques.*

Le fait primitif étant constitué par le rapport du sujet de l'effort au « terme résistant », il en résulte qu'il y a deux sciences certaines, l'une qui part du sujet, abstrait par la réflexion, l'autre du terme résistant, séparé de tout ce qui n'est pas lui. La première est la psychologie; la seconde les mathématiques. Ces deux sciences sont de même nature; leur-objet échappe à l'imagination et aux sens, quoique la seconde conserve encore quelques emblèmes sensibles dans les signes et les figures².

La psychologie part du principe : « je pense donc j'existe, » ou mieux³ « je pense, j'existe » qui est le premier axiome psychologique ou le premier jugement intuitif. Elle en déduit

1. Naville, t. II, 285.

2. Naville, id., 322.

3. Naville, id., 213.

une série de jugements nécessaires : « Le moi est un, permanent et toujours identique à lui-même dans le temps. Pour que je sente le passage d'une modification à une autre, il faut qu'il y ait quelque chose qui reste, et ce qui reste, *moi*, est différent de ce qui est changé.

« Ce qui reste, c'est l'effort continu que j'exerce sur mon corps tant que la veille dure ou que j'existe pour moi-même.

« Tout effort nécessite un sujet, ou une force qui l'exerce et un terme qui résiste. Ce sujet et ce terme sont essentiellement distincts l'un de l'autre par le fait de conscience.

« Le sentiment immédiat d'un pouvoir d'agir ou de commencer le mouvement est identique à celui de mon existence, etc...¹ »

Ces jugements sont autant d'expressions différentes du même fait de conscience ; on peut déduire de ce fait toutes les relations dont se compose la science psychologique.

Il faut bien entendre de quelle psychologie nous parle ici M. de Biran ; c'est de la psychologie pure, nous dirions aujourd'hui rationnelle, à condition toutefois de distinguer la psychologie rationnelle de la métaphysique. La psychologie pure étudie les faits de conscience en tant qu'ils sont attribués au moi, en tant par conséquent qu'ils en sont des manifestations et en revêtent les formes ; c'est donc la science des éléments formels de la pensée. Mais en dehors de ces éléments formels, il existe dans toute pensée un élément que nous appellerons, par opposition, matériel. L'analyse du fait primitif lui-même nous conduit à admettre l'existence d'une réalité qui résiste à notre effort, et qui nous apparaît par suite de déterminations postérieures, comme notre corps. Du corps vient précisément la matière ou le contenu de nos pensées : affections, intuitions, tendances. Or l'esprit peut déterminer par la simple réflexion les éléments formels de la pensée : ils sont homogènes, ce sont

1. Naville, t. II, 323-324.

« autant d'expressions différentes du même fait de conscience¹ ». Que l'on analyse à fond un fait de conscience, et on y apercevra toute la pensée, c'est-à-dire l'ensemble des éléments qui la constituent. « Il ne s'agit pas ici d'identités logiques, ni de vérités conditionnelles, mais d'identités réelles, de faits intérieurs, de vérités absolues constatées par le sens intime, liées entre elles par la raison, appliquées à la connaissance de ce que nous sommes en nous-mêmes comme êtres pensants² ». Ces vérités ne sont pas écrites dans le fait primitif; l'esprit, en les découvrant, les crée pour ainsi dire; il les tire de l'exercice de sa propre activité: pour le moi, être c'est agir, c'est penser, c'est-à-dire avoir conscience de son activité. Pour se connaître, le moi n'a donc pas à considérer le contenu ou les éléments matériels de la pensée. M. de Biran n'admet pas, avec Kant, que l'unité de la pensée se révèle uniquement dans l'unification de la diversité de nos représentations, qu'on ne peut pas la saisir en elle-même en dehors de cette fonction, qu'en définitive nous n'avons pas d'autre fil conducteur pour déterminer quelles sont les catégories de la pensée, c'est-à-dire les diverses fonctions par lesquelles elle réalise l'unité de ses représentations, que de se demander si elles sont une condition nécessaire de la possibilité de l'expérience, et si elles sont impliquées les unes par les autres. M. de Biran prétend constater ou déterminer en quelque sorte directement et en dehors de la représentation les diverses formes de la pensée, c'est-à-dire du moi. Le contenu ou la matière de nos pensées a sa source dans la vie animale; il ne participe donc pas à la nature du moi; loin de se plier à ses formes, il résiste à son action. Pour connaître le moi, il faudra donc l'envisager en lui-même, et en dehors de tout élément étranger. Or il semble bien qu'une matière, et avec plus de précision, les images soient nécessaires à la pensée pour s'exercer d'une

1. Naville, t. II, 324.

2. Naville, id., 324.

manière effective, c'est-à-dire exister réellement, et qu'elles ne puissent être abstraites ou éliminées de la conscience par l'analyse psychologique, sans que la psychologie ne coure le risque mortel de s'immobiliser dans la répétition stérile de l'identité : moi = moi.

Rien n'est plus intéressant, dans la philosophie de M. de Biran, que l'étude des opérations par lesquelles le moi s'efforce d'unifier ses représentations en les soumettant à son pouvoir par le sens musculaire et le langage. Mais rien de plus monotone et de plus vide que la série des jugements intuitifs qu'il déduit de son existence. Il avait un sentiment très juste de la vérité psychologique quand il disait qu'elle ne consiste pas en identités logiques, ou en vérités conditionnelles. Mais les synthèses rationnelles qui la constituent ne peuvent être le résultat d'intuitions successives d'une forme pure, isolée de son contenu. Il manque à la théorie biranienne de la connaissance une déduction des catégories. Il est vrai qu'en concevant la pensée en dehors de la représentation et qu'en identifiant la conscience avec la liberté, M. de Biran s'interdisait une telle déduction. Qui dit catégorie, dit système de déterminations, déterminisme intérieur. Ce déterminisme peut être lui-même conçu comme une création de la liberté, mais d'une liberté nouménale qui est d'un autre ordre, plus profond que la conscience ou connaissance. Voilà précisément ce que M. de Biran ne pouvait admettre. La liberté pour lui est un fait psychologique ; c'est le fait primitif. On ne peut que constater les caractères par lesquels il se manifeste. Ces caractères étant absolument indépendants de la matière de nos pensées ne réussiront jamais à s'imprimer en elle, et l'esprit ne pourra trouver la certitude qu'en se repliant sur soi et en s'enfermant dans la stérile contemplation de lui-même.

En dehors de la psychologie pure, M. de Biran admettait l'existence d'une psychologie mixte. Cette science « admet le mélange et la complication d'éléments hétérogènes, ne

considère les faits de l'intelligence que dans leur point de contact avec ceux de la sensibilité, ceux de la sensation dans leur rapport aux objets et aux organes, les actes de la volonté dans les affections sensibles qui les déterminent, les passions dans leur influence sur les phénomènes physiologiques et réciproquement¹ ». Cette science que nous nommons aujourd'hui « psychologie expérimentale » la plus attrayante pour la curiosité et l'imagination, dit M. de Biran, n'en est pas moins la plus incertaine, précisément par suite de la nature de son objet et de l'hétérogénéité des éléments qui la composent. Elle participe nécessairement aux défauts de la physiologie et d'une façon générale de toutes les sciences fondées sur l'observation et l'expérience sensible. L'anthropologie qui étudie l'homme concret ou complet comprendra donc la psychologie pure et la psychologie mixte. Mais la psychologie pure, c'est-à-dire l'étude du fait primitif, du moi, n'en est pas moins le centre d'une étude complète de l'homme. C'est de là qu'il faut partir, car là est la source de toute évidence, la base de toute certitude, et on ne peut juger de la valeur des autres modes de connaissance qu'à la condition d'avoir préalablement déterminé un type ou un étalon de connaissance.

Contrairement à ce que pensent un grand nombre de psychologues contemporains, la vraie psychologie, pour M. de Biran, est une science philosophique, non expérimentale : c'est la science des principes. Elle ne présuppose aucune science, toutes les sciences au contraire la présupposent, en ce sens qu'elle seule peut fixer le sens et la valeur des notions qui entrent dans tout jugement. M. de Biran reste, à cet égard, dans la grande tradition philosophique : il considère les conditions de la conscience comme les conditions mêmes de la science.

Mais on peut retourner contre lui l'objection qu'il adresse à Descartes et aux empiristes, de n'avoir pas bien entendu

1. Naville, t. I, 406.

la nature de la conscience. Est-ce que le moi tel qu'il le conçoit est bien le fait primitif ? Est-ce qu'il peut être saisi dans un acte particulier, ou plutôt singulier, de telle sorte qu'on aurait qu'à en constater l'existence et les caractères par un sens approprié ? Est-ce que la conscience, en d'autres termes, est le sens intime ? Cette conception, c'est encore de l'empirisme. L'empirisme de M. de Biran diffère assurément de celui de Hume : c'est un empirisme radical, tout entier contenu dans cette affirmation que toute vérité primitive est un fait, qui ne peut être que constaté, non compris ou expliqué.

Il semble que le moi soit plus intérieur que ne le pensait M. de Biran, et qu'il ne puisse être saisi par un sens original. Il est tout entier dans chaque fait de conscience, mais n'est pas un fait. C'est l'acte par lequel il s'attribue ces faits, ou se reconnaît en eux. Le véritable objet de la psychologie serait dès lors de développer en idées claires et distinctes le sentiment par lequel le moi reconnaît en ses divers états ou actes une manifestation de lui-même. La réflexion dans ce cas ne serait pas un sens, mais un acte de raison, l'effort pour se comprendre soi-même, pour déterminer les éléments primitifs de la nature humaine et les rapports intelligibles qu'ils ont entre eux. Réfléchir ce n'est pas constater, c'est reconstruire la pensée. En d'autres termes au lieu de porter sur un fait, la psychologie rationnelle porterait sur l'idée d'un fait ; si l'âme, comme le disait Spinoza, est l'idée d'un corps existant en acte, la psychologie ainsi entendue serait l'idée d'une idée.

Est-ce que du reste toute la psychologie de M. de Biran n'est pas un essai de reconstruction de l'âme humaine avec deux éléments : la volonté et la sensibilité, en désignant par ce mot les affections, les intuitions et les tendances spontanées ? Et ne peut-on pas lui reprocher d'avoir omis un élément essentiel, l'entendement tel que Kant le conçoit, c'est-à-dire comme une nature déterminée ? Et s'il n'a pas réussi à souder les deux éléments, la matière et la forme de nos

pensées, n'est-ce pas faute de ce lien essentiel ? On peut et, selon nous, on doit aller plus loin dans la voie qu'il a tracée.

Comme il admet une psychologie pure et une psychologie mixte, il distingue une mathématique pure qui a pour objet l'étude des éléments simples, réels, universels qui composent les nombres et les figures, dépouillés de toutes les modifications accidentelles qui leur servent « comme d'enveloppe et les masquent aux yeux de l'esprit¹ », et une mathématique mixte ou appliquée qui étudie les phénomènes sensibles auxquels ils s'appliquent². La première est une science de même nature que la psychologie pure. Comme elle, elle s'élève à la certitude : c'est une science véritable fondée sur l'intuition et le raisonnement.

Envisageons successivement les idées de nombre et de figure.

Sur l'idée de nombre, la pensée de M. de Biran a varié. Dans le *Commentaire sur les « Méditations » de Descartes*, il pensait « que la géométrie ou la science de l'étendue est avant celle de la numération ou l'arithmétique³ ». « De cette propriété qu'a l'espace ou l'étendue de se représenter comme un tout permanent, susceptible d'être divisé en parties, aussi permanentes, dont chacune existe avec le tout dans la division même, de là, dis-je, résulte la possibilité de *nombrer* ou de réunir sous une même idée, un même signe, plusieurs unités qu'on fait coexister par la numération même⁴. » « Il est de la nature de l'espace que toutes ses parties coexistent distinctement et séparément les unes des autres dans le même instant et restent immuables⁵ » ; il est donc la forme de la pluralité.

Dans les *Notes sur l'Idéologie de M. de Tracy*, qui sont postérieures de deux ans, d'après M. Bertrand, au *Commen-*

1. Naville, t. I, 104.

2. Naville, t. II, 106.

3. Bertrand. *Nouvelles œuvres inédites de Maine de Biran*, 123.

4. Bertrand, *Id.*, 123.

5. Bertrand. *Id.*, 123.

taire sur les *Méditations*, M. de Biran soutient une thèse différente : « J'ai pensé autrefois, dit-il, qu'il n'y avait point d'idée de nombre sans division de l'espace en parties distinctes et permanentes. Je pense aujourd'hui que la réminiscence des actes successifs suffit pour donner naissance aux idées de nombre, par cela seul qu'elle constitue le temps dont le nombre même est inséparable. Je pense aussi que sans *espace divisé* par nos mouvements objectifs, et en vertu seulement d'une suite d'actes intérieurs répétés, le temps et le nombre sont pris originairement et uniquement dans le sujet ; et la pensée le concevrait nettement en se faisant une arithmétique, une algèbre et même une sorte de dynamique intellectuelle, sans aucune idée objective d'étendue, limitée, figurée, ou sans géométrie¹. »

Ces deux thèses ne sont peut-être pas aussi opposées qu'elles le semblent, et ce qu'ajoute M. de Biran, après le passage cité, montre comment on peut les concilier. La pluralité de parties coexistantes dans un même instant ne peut être en effet perçue distinctement que si le moi la parcourt par une série d'actes successifs et s'il conserve à chaque instant le souvenir des actes précédents. L'espace ne peut être divisé que par le mouvement et le mouvement s'accomplit nécessairement dans le temps. Seulement tandis que les actes accomplis disparaissent pour toujours, les espaces parcourus subsistent et M. de Biran convient « que les divisions permanentes de l'espace servent éminemment à fixer et à préciser nos idées de temps et de nombres² ». La mesure naturelle d'une suite de mouvements opérés, et ce qui est la même chose, d'une suite de moments écoulés se trouve dans les divisions permanentes de l'espace. L'idée de nombre pourrait donc bien envelopper tout à la fois l'acte de compter ou d'ajouter l'unité à elle-même, c'est-à-dire la mémoire et l'idée de temps, et d'autre part l'acte de conce-

1. Bertrand, 343.

2. Bertrand, 343.

voir une pluralité d'éléments coexistants, c'est-à-dire l'idée d'espace. On peut concevoir une arithmétique sans l'idée d'espace, et cette conception s'accorde bien avec la conception biranienne de l'intuition intellectuelle ; mais tout de même il convient qu'en fait nous nous reportons naturellement aux divisions de l'espace, quand nous concevons avec précision un nombre. Il est vrai que le philosophe qui est chargé « d'élémenter » la science, n'a pas à se préoccuper de ce qui existe en fait, mais des principes.

Quant à l'unité, c'est-à-dire à l'élément des nombres, M. de Biran n'a jamais cessé de la concevoir comme l'objet résistant tel qu'il se présenterait à notre esprit si nous le touchions avec un ongle infiniment aigu. Cette idée nous l'obtenons par l'abstraction réflexive, en partant du second terme du rapport primitif. En se répétant, en s'ajoutant à elle-même, l'unité forme tous les nombres. Tout nombre est une relation à l'unité. Nous disons de deux collections d'unité qu'elles sont égales, quand chacune a la même relation à l'unité ; $5 + 2 = 4 + 3$, parce que chacune de ces sommes a la même relation (7) avec l'unité. Rien de plus simple par conséquent que les relations numériques ; elles sont toutes essentiellement homogènes. Elles conservent intégralement leur nature quand on passe de l'abstrait au concret ; les tous concrets n'étant considérés par l'esprit que sous le rapport simple de la quantité et leurs qualités hétérogènes s'ajoutant aux quantités sans les altérer. L'unité ne change jamais de nature quel que soit l'objet dans lequel on la considère.

L'idée de figure a une étroite relation avec celle de nombre. Le point géométrique ne diffère pas de l'unité résistante ; et de même qu'en ajoutant l'unité à elle-même, l'esprit forme tous les nombres, en déplaçant le point dans diverses directions, il forme toutes les figures. La ligne droite n'est qu'un « certain mode de coordination des unités résistantes¹ »,

1. Naville, t. II, 309.

on peut encore la définir : « la trace d'un point qui se meut sans changer de direction¹ ». L'idée qui nous la représente est donc simple, sinon absolument, du moins par rapport aux dimensions de l'espace. De l'idée de la ligne droite, c'est-à-dire de la ligne la plus simple, le géomètre passera à la figure la plus simple qui est celle du triangle. Les attributs de la ligne droite se retrouvent identiques dans le triangle : par exemple, l'un quelconque de ses côtés est plus petit que la somme des deux autres. Toutes les relations aperçues seront ainsi déduites de la même essence du sujet, qui est invariable. « Tous les attributs, dont je grossis successivement la première idée simple que je me forme d'une dimension de l'espace, ressortent toujours du fond de la même idée qui ne fait que se répéter ou s'ajouter à elle-même pour produire tous ses attributs, qui ne peuvent donc être jamais que des expressions de l'essence du sujet ou des dérivés de cette essence, tant qu'on reste dans le même système d'idées ou qu'on n'y ajoute aucun élément hétérogène². »

La géométrie comme l'arithmétique doit donc toute sa rigueur et toute sa perfection à la nature même de son objet qui est simple, et par suite absolument clair et distinct. Les formes composées n'ont rien d'obscur, puisque c'est l'esprit qui les a composées, avec des éléments simples, qui restent toujours identiques à eux-mêmes. La ligne droite conserve son essence dans toutes les figures où elle entre comme élément. Elle n'est pas semblable, mais identique à elle-même. Les idées géométriques ne sont donc pas générales, mais universelles ; elles ne sont pas formées, comme l'idée de couleur rouge, par exemple, par abstraction et comparaison, elles sont immédiatement formées par l'esprit, et elles se répètent et s'ajoutent à elles-mêmes sans changer de nature. De plus, tandis que les idées qui ont pour objet

1. Naville, t. II, 209.

2. Naville, id., 312.

des abstractions sensibles n'ont aucune valeur objective, puisqu'elles ne nous font connaître que les rapports des phénomènes à notre sensibilité, les vérités mathématiques qui portent sur les rapports des objets avec notre entendement sont les mêmes pour tous et ne peuvent être autres qu'elles ne sont. On ne peut pas dire que ces connaissances sont absolues, car c'est là une expression contradictoire, toute connaissance ayant la forme de la conscience qui enveloppe la relation primitive d'une force à un terme résistant. On peut admettre au-dessus de la connaissance réflexive une intuition de la réalité absolue ; mais cette intuition n'est pas une connaissance ; elle n'appartient pas au système de la vie humaine. Les sciences nécessaires sont relatives à l'homme en tant qu'homme : il n'en peut être autrement ; on ne peut pas demander à l'homme de connaître les choses d'un autre point de vue que le sien ; le mot connaître perdrait dans ce cas toute signification. Les vérités psychologiques et mathématiques n'en sont pas moins très différentes de l'idée que nous nous faisons des choses sensibles. La connaissance sensible dépend de notre organisation qui n'a pas pour fin naturelle la vérité, mais la conservation de l'individu et de l'espèce ; il en résulte qu'elle nous montre les choses à travers un miroir qui peut les déformer. Les sciences psychologiques et mathématiques abstraient de la perception de nous-mêmes et des choses, les éléments simples, et les relations de ces éléments entre eux ; elles portent non sur les apparences, mais sur la réalité cachée sous ces apparences ; cette réalité, en tant qu'objet de connaissance, ne peut être autre que nous la connaissons.

Est-ce que tel est bien l'objet des sciences mathématiques ? Ne puisent-elles pas dans une intuition étrangère à l'aperception immédiate de la résistance, la matière de leurs inventions ? Est-ce qu'elles ne portent pas sur des représentations, non sur des idées pures, ou plutôt les repré-

sensations ne sont-elles pas la matière de ces idées ? La géométrie a pour objet la mesure des grandeurs ; mais pour déterminer les rapports de ces grandeurs entre elles, il semble bien que nous soyons obligés de nous représenter les termes du rapport, et de nous les représenter dans l'espace visuel ; l'espace tactile des aveugles se prête beaucoup plus difficilement à cette représentation. Il entre évidemment d'autres éléments dans les notions géométriques que des représentations visuelles, mais les représentations paraissent être le support nécessaire de ces idées. M. de Biran semble avoir exagéré le rôle de l'activité de l'esprit dans ces notions, en faisant dériver la matière de la forme. Ce ne sont pas des idées générales ; mais on peut contester que ce soient de purs produits de la réflexion.

Toute la théorie biranienne des idées aboutit donc à la distinction radicale des idées générales et des idées réflexives. Les sciences qui se fondent sur les premières, c'est-à-dire qui s'attachent aux rapports de ressemblance des objets de nos sensations sont conditionnelles ; car de tels rapports n'existent que « sous la condition de notre mode actuel de sensibilité et eu égard aux conventions qui forment les classes ou au langage qui les exprime ¹ ». Les sciences psychologiques et mathématiques au contraire, qui portent sur des notions réflexives sont inconditionnelles ou absolues. Nominaliste dans le problème qui concerne la valeur des idées générales, il est conceptualiste en ce qui concerne leur nature, puisqu'il attribue une part à l'activité de l'esprit ou plus exactement à l'attention dans leur formation. Enfin, il est réaliste dans le problème de la nature et de la valeur des notions réflexives, mais son réalisme est essentiellement spiritualiste, puisque ces notions sont elles-mêmes des actes simples, universels et nécessaires de l'esprit.

M. de Biran rattache aux idées réflexives les idées d'un bien et d'un beau absolu qu'il oppose aux idées du bien et

1. Naville, t. II, 345.

du beau relatif, qu'il rapporte au système précédent. Ces deux notions se rattachent à ce qu'il y a d'un et d'identique dans les jugements moraux et esthétiques, et d'indépendant par suite de tout ce qui vient s'y ajouter et qui change comme les modes variables de la sensibilité et les caprices de l'imagination.

d. *Le bien et le beau absolu.*

Au lieu de se laisser emporter par ses passions du moment, l'homme moral se dirige d'après l'idée des rapports vrais et absolus qu'il soutient avec ses semblables. Dès lors, « la conscience morale n'est pas autre chose que la conscience même du *moi* qui se redouble et se voit pour ainsi dire dans un miroir animé qui lui réfléchit son image¹ ». Il jugera ses propres actions du point de vue de son semblable, et il saura avec un autre ce qui se passe en lui. Il attribuera aux autres les mêmes droits qu'il s'attribue à lui-même, « ce qui est *droit*, dans la conscience de l'individu qui se l'attribue en propre, devient *devoir* dans la conscience de la personne morale qui attribue le même droit à une autre personne² ». La conscience morale s'identifie ici avec la raison. Elle étend à tous ce qu'elle juge bon pour chacun, et s'efforce de régler la sensibilité qui nous unit par des liens naturels ou artificiels à nos semblables, au lieu de lui obéir. Ainsi se forme dans la conscience humaine un type universel du bien, très différent de l'idée que chacun s'en fait selon l'époque ou le pays où il vit.

En quoi consiste donc le bien ? Que doit-on vouloir pour soi et pour les autres ?

« Je dois à mon semblable dit M. de Biran, ce que je voudrais qui me fût fait, à ce seul titre de personne libre (car en cela consiste la vraie dignité de l'homme) et non à celui d'être sentant, puisqu'ainsi je n'aurais que des desirs et non

1. Naville, t. III, 33.

2. Naville, *id.*, 37. *Essai sur le fondement de la morale.*

pas des volontés, je serais déterminé et ne me déterminerais pas moi-même, je serais un être passif et non un agent moral, une personne. C'est à ce dernier titre ou dans le point de vue de la conscience qui n'a rien de commun avec ce qui est affectif, qui se distingue de tout ce qui tient à une sensibilité et à une passion, que, le crime étant avéré, je condamne le coupable, comme je voudrais être condamné si j'étais à sa place pour que la justice fût satisfaite, pour que la loi du devoir fût accomplie. C'est là le premier besoin, l'unique voix de la conscience morale et c'est ce qui est exprimé dans ces belles paroles de l'oraison dominicale, où l'âme élevée à Dieu lui dit : « Que votre volonté soit faite », c'est-à-dire, que je ne veuille que ce qui est conforme à la raison, à la loi du devoir.

« C'est là qu'est toute vérité, toute réalité morale absolue. Hors de là, la conscience du bien relatif à nos passions, à nos goûts, à nos sentiments même les meilleurs ne saisit que des phénomènes, et comme des ombres qui lui échappent quand elle croit les fixer, qui dans leur fuite ne laissent qu'inquiétude, troubles, regrets, agitation et remords ¹. »

Le devoir c'est donc d'agir par raison, de vouloir pour les autres ce qu'on voudrait pour soi, et pour soi ce qu'on voudrait pour les autres, c'est-à-dire le perfectionnement de l'individu et de l'espèce, qui réside dans l'exercice de la liberté dont la réflexion ou raison est inséparable. La conscience morale n'en a pas moins une propriété originale par où elle se distingue de la conscience personnelle ; le lien de sympathie qui unit tous les hommes entre eux, et qui naît de leur communauté de nature. En ce sens on peut dire avec plus de précision que le principe de toute action vertueuse est tout entier « dans le besoin qu'a tout homme d'être estimé ou approuvé par d'autres âmes, c'est-à-dire par la raison à qui toutes participent également ². »

1. Naville, t. III, 39.

2. Naville, *id.*, 38.

En dehors du modèle imaginaire que chacun se forme d'après ses habitudes propres, la coutume, la mode, et qui est du reste celui qui est en honneur dans la société où il vit, il n'y en a pas moins chez tous un modèle commun qu'on ne peut manquer d'approuver dès qu'on vient à le concevoir ou à le regarder.

Il en est de même du beau. On ne peut trouver laid l'Apolon du Belvédère quoiqu'on puisse lui préférer par habitude des formes irrégulières.

Le beau consiste dans l'unité variée, c'est-à-dire dans l'ordre et l'harmonie. Pourquoi disons-nous de la vertu qu'elle est belle ? Parce qu'elle consiste dans l'ordre et l'harmonie des actions et des sentiments qui tendent à un seul but : le bien. Le vice est laid parce qu'il est désordre et discordance. Au beau artificiel et de convention s'oppose donc le beau essentiel et réel, comme aux classifications empiriques du naturaliste s'opposent les déductions rationnelles du mathématicien, comme au bien relatif s'oppose le bien absolu.

Les sources du beau véritable, « le grand artiste les trouve hors de la sphère des sensations, dans ces rapports ou proportions fixes et invariables des parties entre elles et avec une unité constante. Sa pensée s'attache à tels rapports numériques, à telle ligne une, dans la variété des contours qu'elle suit, à telle forme une dans tous les objets qui appartiennent au même genre du beau. C'est après avoir saisi et bien déterminé *cette forme dans l'abstrait* que l'artiste l'individualise dans le concret par la combinaison des couleurs, des figures et de tous les signes qui s'adressent aux sens. Mais cette combinaison, cette image individuelle renferment outre la beauté sensible et finie une beauté plus réelle, plus constante, que les sens seuls ne peuvent saisir.

« Comme l'entendement du géomètre tire de l'espace la notion du cercle parfait et celle de toutes les courbes régulières, ainsi le génie de l'artiste qui crée sur ce modèle de

beauté idéale un chef-d'œuvre tel quel l'Apollon du Belvédère, réalise dans le bloc de marbre cette ligne uniforme et parfaitement une dans tous ses points d'inflexion, qui représente et renferme en elle toutes les perfections d'un corps divin, que les plus belles formes humaines ne sauraient atteindre, pas plus que les formes circulaires de la nature n'égalent le cercle géométrique ¹. »

Ce texte caractéristique montre bien l'analogie qu'il y a entre « les notions réflexives » de M. de Biran et les idées innées. Il admet une beauté intelligible et abstraite, qui est en quelque sorte le modèle, l'idéal « que l'artiste individualise ensuite dans le concret. » Cette idée pure, l'esprit ne la forme pas par additions successives. Le génie « la conçoit d'un seul jet : tout s'y tient, tout y est fait l'un pour l'autre, tout s'y rapporte à la même unité fondamentale ; c'est comme dans le système de l'univers dont chacune des parties suppose toutes les autres, ne peut-être conçue comme ayant été formée avant ou après, et exclut toute idée de succession dans la pensée et la volonté créatrice ² ».

L'activité créatrice qui constitue le génie artistique, c'est cette même activité qui se révèle à elle-même dans la production de l'effort musculaire et préside à la formation de la connaissance. Tout acte volontaire est immédiat, instantané, identique à lui-même, ce qui ne doit pas nous étonner, puisque cet acte constitutif de notre existence est en même temps l'acte fondamental de la pensée. Il y a pour M. de Biran une imagination rationnelle du mouvement, s'il est permis d'assembler ces deux mots, comme il y a une conscience morale rationnelle. L'imagination de l'artiste est elle-même rationnelle dans sa source, puisqu'elle s'identifie avec l'action volontaire. Il en est de même du lien qui unit les hommes de devoir entre eux, il faut le concevoir comme un lien des volontés raisonnables, non des sensibilités.

1. Naville, t. II, 203.

2. Naville, *id.*, 204.

Cette théorie biranienne de la vie réflexive est donc parfaitement cohérente dans toutes ses parties : elle a la beauté abstraite des conceptions platonicienne et cartésienne du monde intelligible ; mais elle conserve son originalité, en considérant ces notions comme des productions de l'activité libre qui constitue notre personnalité.

Elle soulève les mêmes difficultés. La vie intellectuelle est absolument séparée, chez M. de Biran, comme chez Descartes et Platon, de la vie sensitive. L'activité du moi ne pouvant réussir à organiser les sensations et les images se replie sur elle-même ; elle garde, il est vrai, un point d'appui dans l'activité musculaire. Mais quel rapport peut-il y avoir entre le modèle abstrait que dessine l'artiste et la beauté concrète ? Qu'est-ce que cet idéal dont il s'inspire ? N'est-ce pas en réalité l'ébauche grossière, le germe indéterminé de l'œuvre future, l'image confuse qui se précisera et se colorera peu à peu sous l'influence du sentiment et de l'idée. L'activité créatrice de l'esprit, dans l'œuvre de l'art, se manifeste par la combinaison originale des images ; et l'idéal loin d'être au début de la conception artistique est à la fin : c'est l'œuvre de la vie entière et toutes les facultés de l'artiste y collaborent. La théorie du beau est l'écueil où vient fatalement échouer le réalisme philosophique. M. de Biran en fera l'expérience à la fin de sa vie, lorsqu'il se rendra compte, en écrivant, que les images, les comparaisons, la composition, c'est-à-dire l'organisation des idées, le mouvement du style, ne répondent plus à l'appel de sa volonté, qu'il y a quelque chose de spontané dans l'art d'écrire. Il en est de même de la vertu. Elle n'est pas purement intellectuelle ou volontaire : ce qui est tout un, pour M. de Biran.

e. Les sentiments intellectuels et la liberté morale.

La théorie de la vie réflexive s'achève par une théorie du sentiment. Les jugements purement intellectuels sont accompagnés, selon M. de Biran, de sentiments qui participent à

leur immutabilité et à leur perfection, et qui correspondent dans sa doctrine aux passions actives (*affectus actio*) de Spinoza. Il se rendra compte plus tard que tout ce qui en fait la force, l'ardeur expansive ne vient pas de la réflexion, qu'isolés de la vie organique ou d'une source plus haute, ils se réduisent à une flamme sans chaleur. Mais telle n'était pas son opinion au moment où il écrivait *l'Essai sur le fondement de la psychologie*. Il pensait que l'homme qui a des idées pour principe d'action est un modèle de constance et d'égalité de caractère, un sage, le type le plus accompli de l'humanité. Ce point de vue n'est faux que s'il est exclusif; en réalité, il est incomplet. La méditation philosophique comme toutes les autres formes de la vie réflexive offre un asile précieux à tous ceux qui ont la force de se soustraire au torrent de leurs affections. C'est cette vérité qu'Épictète et Marc-Aurèle ont admirablement comprise et exprimée; et il n'est pas étonnant qu'à tout instant les maximes stoïciennes se présentent à l'esprit de M. de Biran.

Il y trouvait à certains moments de sa vie, et plus particulièrement, sans doute, à l'époque de sa vie d'études et de méditations, un éloquent et judicieux commentaire de sa propre expérience morale. Pendant longtemps, il dut à la réflexion philosophique les seules heures de paix et de contentement dont il ait joui dans la mobilité et l'agitation malades de ses nerfs. Il n'eut jamais ce tempérament de philosophe que Descartes se félicitait d'avoir lorsqu'il nous dit au commencement de la deuxième partie de son *Discours de la Méthode* que « n'ayant, par bonheur, aucuns soins ni passions qui le troublâssent, il demeurerait tout le jour enfermé seul dans un poêle, où il avait tout le loisir de s'entretenir de ses pensées ». La philosophie fut pour M. de Biran, en même temps que son étude préférée, un excellent remède contre les dérèglements de sa sensibilité physique. Si *l'Essai sur les fondements de la psychologie* est si sobre de détails sur la morale, c'est qu'il croyait avoir résolu ce problème, en même temps que celui de la connaissance; et on

le comprend aisément si l'on réfléchit qu'il y a identité selon lui entre la volonté et l'entendement, et que l'acte de réflexion est au plus haut degré un acte de liberté. « On ne peut s'attacher à la culture des facultés actives de l'esprit humain sans développer le germe de sa moralité et réciproquement on ne peut s'appliquer au développement de l'homme moral sans cultiver par là même les facultés qui constituent son intelligence¹. »

« L'habitude de suspendre son jugement et de ne se rendre qu'à l'évidence ou aux motifs raisonnés de croyance, habitude sans laquelle il n'y a point de véritable progrès intellectuel, n'est-elle pas aussi le fondement des qualités morales les plus essentielles, de la prudence dans la conduite de la vie, de la rectitude et de l'équité dans nos jugements sur les actions des hommes? N'est-elle pas un exercice de cette liberté sans laquelle l'homme incapable de science et de vertu n'est pas même une personne². »

La réflexion en devenant habituelle, nous prédétermine à la liberté morale. « L'exercice répété de la réflexion, dit M. de Biran, transforme la loi du devoir en une sorte d'heureuse nécessité qui offre les caractères les plus évidents de la liberté et en devient la sanction la plus nette. » Il oriente en quelque sorte cette partie de notre organisme qui est en notre pouvoir dans une direction conforme à notre bien, c'est-à-dire à notre perfectionnement : il lui donne la prépondérance sur le système de la vie animale ; il nous affranchit peu à peu des liens de la nécessité organique, et des passions et des images qui en dépendent ; en un mot, il réalise en nous la liberté.

A ce degré de la vie pensante, M. de Biran s'élève à la sérénité philosophique d'un Epictète ou d'un Spinoza. Il semble qu'il ait atteint le plus haut degré de perfection intellectuelle et morale ! Il crut pendant longtemps que c'était

1. Naville, t. I, 120.

2. Naville, *id.*,

l'idéal le plus pur et le plus consolant auquel l'homme puisse prétendre. Ce passage d'Ancillon qu'il cite avec admiration à la fin de son introduction à l'*Essai sur les fondements de la psychologie* exprime bien quelle était à cet égard toute sa pensée (vers 1813) : « Celui qui saisit fortement le monde extérieur, qui est susceptible de recevoir des impressions profondes des objets sensibles, de réagir sur eux avec énergie, de les représenter sous des couleurs brillantes, animées, celui-là peut prétendre à la gloire dans le monde que l'imagination gouverne. Quant à celui qui se refuse aux objets extérieurs, autant qu'il est en lui, qui par un acte de liberté s'engage dans les galeries souterraines de l'âme, se replie sur lui-même, s'attache plus au mouvement de la pensée qu'au mouvement de la vie active ; le monde sera souvent perdu pour lui, comme lui-même sera perdu pour le monde. Calme et absorbé dans les profondeurs de l'existence du moi, le sentiment de sa liberté, sur lequel il fonde toute sa dignité, lui tiendra lieu de la gloire dont il n'a pas besoin ¹. »

A aucun moment de sa vie, M. de Biran ne sera insensible à ces joies solides et pures de la philosophie, mais il les jugera bientôt insuffisantes. Au-dessus de la vie humaine qui est l'œuvre du moi ou de notre volonté propre, il placera la vie de l'esprit qui émane de Dieu. Comment se fait le passage à cette vie supérieure ? *Le système des croyances* en ouvre la possibilité ; et cette possibilité, M. de Biran va être conduit par une expérience nouvelle et, selon lui plus profonde de la vie, à la transformer en une réalité ².

Le passage de la vie humaine à la vie de l'esprit se fait de deux façons : par la réflexion et par l'expérience. L'œuvre de la réflexion se borne à établir la nécessité de dépasser la connaissance, c'est-à-dire en somme la conscience pour l'expliquer complètement. Mais cette réalité absolue objet de croyance resterait elle-même indéterminée, si nous

1. Naville, t. I, 429.

2. *Revue de Métaphysique et de Morale*. Numéro supplément mai 1906.

n'avions pas pour y pénétrer « un sens sublime » que l'expérience de la vie, et certaines conditions physiques et morales qu'il s'agit de déterminer, réveillent et excitent en nous. Voyons d'abord les raisons philosophiques qui l'amènent à dépasser le domaine de la connaissance.

M. de Biran s'aperçut vers 1814 que le système réflexif n'était pas le plus haut degré de la vie humaine, ou du moins qu'il laissait sans explication tout un côté de la connaissance. De quel droit étendons-nous, en faisant les restrictions nécessaires, à tous les êtres, ce que nous savons de nous, et ainsi peuplons-nous le monde de forces analogues au moi ? Que devenons-nous, quand nous perdons conscience de nous-même, comme il nous arrive régulièrement pendant le sommeil ? Que deviennent les choses, quand elles cessent d'agir sur nous et d'être perçues ? Est-ce que la conscience nous fait connaître tout ce que nous sommes, et ce que nous sommes absolument ? En d'autres termes quelle est la valeur et la véritable portée des notions réflexives ?

M. de Biran crut pendant longtemps que ce que nous appelons aujourd'hui les principes de la connaissance était immédiatement déduit de ces notions, c'est-à-dire que la raison s'identifiait à la conscience. Il suffit¹, nous dit-il, en 1813, pour dégager la formule générale du principe de causalité, du jugement primitif par lequel nous affirmons notre existence, de revêtir de termes distincts, les éléments distincts des faits de conscience : ce qui est l'œuvre de l'abstraction intellectuelle et du langage. C'est de la même manière que le géomètre examine le cercle qu'il a tracé sans s'occuper de ce cercle en particulier, ni de ses dimensions actuelles, pour en déduire toutes les propriétés qui conviennent à cette espèce de courbe. Une fois qu'il aura formé cette notion, il l'attribuera à tous les cercles possibles ; elle sera immédiatement universelle, sans être générale.

1. Voir notre Introduction aux manuscrits inédits de M. de Biran. Numéro supplément de *Revue de Métaphysique et de Morale*.

Mais ce qu'il faut précisément expliquer et justifier ; c'est cette faculté de l'universel et de l'absolu, par laquelle l'esprit répète à l'infini la même idée, et l'applique soit à lui-même, soit aux autres êtres, au delà du domaine certain de son aperception actuelle : M. de Biran crut d'abord pouvoir résoudre cette difficulté sans faire appel à d'autres facultés que la réflexion. Pour que nous puissions, dit-il¹, concevoir les choses autrement que sous les notions de cause et de substance, il faudrait qu'on changeât notre nature, et que nous puissions exister pour nous-même, sans avoir le sentiment de notre existence, ce qui implique contradiction. Nous concevons nécessairement tous les êtres sous les formes de l'existence que nous apercevons en nous (causalité, unité, identité, etc.). Quand on dit que nous pourrions supposer que tout ce qui tombe sous l'action du sens intime n'existe point ou existe autrement, on ne remarque pas que cette supposition elle-même tombe sous ce sens et par suite sous la condition de l'aperception de notre existence ; même dans ce cas, nous pensons donc sous certaines conditions qui nous forcent à admettre un espace, un temps et quelque cause ou force qui n'agit pas. Penser qu'on n'est pas, suppose nécessairement qu'on est et qu'on a le sentiment de son existence. « Quand on parle du néant on a la pensée positive de l'existence qu'on tend vainement à écarter, en appliquant le signe rien ou néant.² » Ainsi les formes inhérentes à notre personnalité sont des lois nécessaires de notre pensée ; on ne peut penser autrement qu'on est. D'ailleurs nier la nécessité des notions, c'est-à-dire en admettre la contingence, c'est encore employer des termes qui n'ont de sens que si l'on se réfère au sentiment du moi : la nécessité est le caractère de ce qui est subi ou opposé à notre activité. Tout ce que l'on affirme et tout ce que l'on nie tombe donc forcément sous les conditions de cette aperception qui

1. *Revue de métaphysique et de morale*. Numéro supplément, mai 1906, p. 421-422.

2. *Id.*, 412.

s'étendent au domaine entier de la pensée. Notre pensée, par cela même qu'elle s'exerce, anime nécessairement la nature, attribue à tous les êtres un mode d'existence analogue à celui qui la constitue, prolonge son existence propre en deçà et au delà du temps où elle l'aperçoit. Ce que deviennent les choses et nous, quand nous n'y pensons pas, est une question qui n'a de sens que pour une pensée qui se la pose, et qui la résout, par cela même qu'elle se la pose, comme si elle y pensait toujours¹.

Cette explication se tient, et est parfaitement en accord avec les conditions de la pensée, c'est-à-dire avec la nature du fait primitif. Mais quelle est la valeur de cette induction, si telle est son origine ? Ne repose-t-elle pas sur une illusion fondamentale ? Et en se bornant à cette théorie psychologique de la génération des principes rationnels, à partir du fait primitif, est-ce que M. de Biran ne rejoint pas le scepticisme de Hume qu'il a si énergiquement combattu, ou plutôt, car on ne saurait rapprocher deux doctrines, animées d'un esprit si opposé, est-ce qu'il n'aboutit pas à un relativisme analogue au relativisme kantien ? Et si les catégories kantiennees n'ont aucun usage légitime en dehors de la connaissance des phénomènes, elles servent du moins de fondement solide à ce mode de connaissance. La théorie de l'analytique transcendantale garantit la valeur objective de la connaissance scientifique. Mais dans cette théorie biranienne, c'est tout à la fois, la science et la métaphysique, qui se trouvent exposées aux objections des sceptiques. En dehors de la psychologie pure et des mathématiques pures, il n'y a pas de sciences certaines ; bien plus, rien ne nous prouve, quoique nous ne puissions pas concevoir le contraire, que la pensée a les mêmes conditions et la même nature chez tous. Rien ne nous garantit la légitimité d'une telle induction.

1. *Revue de Métaphysique*. Numéro supplémentaire, mai 1906. Introduction, p. 407.

M. de Biran se fit à lui-même ses objections, vers 1814, et il se rendit compte que ses différents systèmes de la vie humaine ne rendaient pas compte de *toute* la pensée ; et notamment qu'on ne peut fonder la valeur objective de la connaissance, qu'en dépassant le point de vue psychologique, c'est-à-dire la conscience, et en admettant au fond de nous-même l'existence d'une faculté de l'universel et de l'absolu.

V. — SYSTÈME DES CROYANCES RATIONNELLES

a. *Nature de la croyance.*—b. *Croyances nécessaires : l'âme et le corps.*
— c. *Limites de la croyance. (Critique du mécanisme. Valeur de la science. Problème de l'existence de Dieu.)*

a. *Nature de la croyance.*

Ce qui tend bien à prouver qu'il y a dans les principes rationnels un fond commun, irréductible à la connaissance de soi, c'est qu'ils existent dans le sentiment confus de l'existence, qui précède l'apparition de la personnalité distincte. « La relation de substantialité, dit M. de Biran, est renfermée dans les intuitions et les affections qui sont avant le moi. Mais cette relation n'est connue distinctement qu'après la naissance du moi et par suite après la relation de la causalité ¹. » Quand l'âme est encore réduite à la vie affective ou intuitive, elle croit spontanément à ce qu'elle se représente, comme le manifestent les réactions qui s'ensuivent ; croyance aveugle, l'âme ne sait pas encore ce qu'elle croit ! Dans la vie sensitive, la croyance s'attache à des faits complets ; nous croyons à l'existence d'êtres cachés sous les apparences sensibles ; cette tendance à croire à la réalité objective des corps que nous percevons ou imaginons est si naturelle que nous y croyons avant de croire à notre propre existence substantielle, et que nous commençons à concevoir celle-ci, sous raison de matière, ainsi que le remarque

1. Bertrand, 125.

Hobbes. Enfin; par le progrès de la réflexion, nous concevons ces êtres à part des phénomènes qui les manifestent, et nous les concevons eux-mêmes d'une façon précise sur le modèle du seul être que nous connaissions immédiatement du moi¹.

Il existe donc en nous une faculté de croire, distincte de la faculté de connaître; de telle sorte que pour expliquer complètement les faits de conscience, ou plus exactement le jugement, il faut ajouter un quatrième élément à ceux admis jusqu'ici : « Étant donnés les trois éléments que nous avons déjà distingués sous les titres de phénomènes affectifs, intuitifs et de moi (fait primitif de conscience et principe ou fondement de la connaissance), nous sommes maintenant fondé à y joindre comme quatrième élément la croyance qui, en se joignant au système de la connaissance, lui imprime un caractère absolu qu'on ne peut s'empêcher d'y reconnaître et qui n'aurait pas lieu sans lui² ».

Quelle est la nature de ce quatrième élément ? Considérée en elle-même et isolément, la croyance est indéterminée ; elle préexiste à la connaissance, et elle s'en distingue précisément en ce qu'elle ne peut nous donner une idée déterminée de quoi que ce soit. C'est une forme sans contenu. Aussi ne peut-on la confondre avec l'idée innée des cartésiens. Les idées innées sont des connaissances complètes ; elles ont un contenu déterminé : on en peut déduire par conséquent toute la série ou la chaîne de nos connaissances. Au contraire, on ne peut rien tirer de la croyance : elle est liée par sa nature à l'absolu. Or, il est contradictoire de dire que nous avons une connaissance positive ou idée de l'absolu ; par cela même que nous voudrions à le connaître, cet absolu cesserait d'être tel et prendrait nécessairement le caractère de relation³. M. de Biran n'admet pas qu'il

1. Bertrand, 212-213.

2. *Id.*, 212.

3. *Id.*, 185.

existe en nous une *intuition intellectuelle* de l'absolu. Les métaphysiciens qui sont partis de l'absolu, et qui en ont déduit tout le système de nos idées premières, n'ont pu sortir, selon lui, de l'indétermination de cette croyance primitive, qu'en commettant une pétition de principe, c'est-à-dire en se donnant à l'avance ce qu'ils prétendaient déduire, en substituant à l'être absolu dont ils parlent, ses déterminations relatives, ses relations connues. La croyance pure est stérile, et on pourrait lui appliquer le mot ingénieux de Bacon, au sujet de la recherche des causes finales qu'il compare à une vierge pure et sacrée, condamnée à la stérilité¹.

Elle ne devient un principe de connaissance qu'en empruntant au moi son contenu positif. Le moi reste l'appui de toutes les notions auxquelles la croyance s'attache. Il y a donc dans les notions ou principes premiers, deux éléments distincts, l'un indéterminé qui vient de la faculté de croire, l'autre déterminé qui vient du moi. Pour que ces deux éléments puissent s'allier ou s'organiser ensemble, il faut qu'ils soient adaptés l'un à l'autre ; de là la nécessité de cette abstraction intellectuelle par laquelle nous désubjectivons en quelque sorte les formes de notre personnalité, c'est-à-dire nous retranchons de ce que nous apercevons ou concevons de nous, ce que nous savons nous appartenir en propre ; ce n'est qu'à cette condition que nous pourrions transporter à tous les êtres la réalité et les attributs que nous trouvons en nous.

Les notions ainsi formées ont toute la valeur des données immédiates de l'aperception. Ce sont des croyances nécessaires. On ne peut douter en effet de la certitude des lois premières de notre esprit ; car elles s'imposent à nous avec la même nécessité qu'à l'animal son instinct. La raison est ici entendue par M. de Biran, dans un nouveau sens : ce n'est plus la faculté de réfléchir, mais la faculté de l'uni-

1. Bertrand, 186.

versel et de l'absolu : elle est en elle-même indéterminée ; elle nous oblige et par cela même nous autorise à étendre à tous les êtres, les formes de la réalité que nous saisissons en nous. Comme elle est primitive, et en quelque sorte l'instinct de notre intelligence, il nous est impossible d'en douter. Car d'où nous viendrait ce doute ?

En somme, M. de Biran ne donne pas d'autre critérium de la valeur des principes, que le critérium établi par Leibnitz de leur nécessité. Mais cette nécessité, il ne la démontre pas. Et il semble bien que les objections que nous lui adressions plus haut subsistent. Cette théorie de la croyance est très inférieure aux analyses psychologiques du système perceptif et du système réflexif. Sans doute, elle porte bien la marque de son auteur. M. de Biran veut éviter l'erreur où est tombée la philosophie de l'absolu. Il constate la dualité irréductible de la connaissance et de la croyance, et démontre la vanité de toute entreprise pour déduire de l'idée d'absolu, l'idée du relatif et du déterminé. Mais qui nous garantit la convenance de ces deux éléments de notre connaissance ? Et qui nous prouve que cette faculté de l'absolu existe bien réellement, et qu'elle n'est pas, au contraire, une illusion de notre esprit, cherchant vainement à sortir du cercle de connaissances relatives où la conscience le tient enfermé ?

b. *Croyances nécessaires : l'âme et le corps.*

M. de Biran nous eût répondu sans doute que tout ce que peut notre esprit, en cette difficile question, c'est de constater la nécessité intérieure qui le porte invinciblement à dépasser l'ordre relatif de la connaissance et à s'élever jusqu'à la notion de la réalité absolue, au delà de laquelle il est impossible de remonter. « Ce n'est jamais au premier en temps (*prius tempore*) que nous nous arrêtons et que nous sommes les maîtres de nous arrêter. Une loi de notre esprit nous impose la nécessité de remonter jusqu'à un pre-

mier générateur (*prius natura*) qui détermine le commencement de la suite, quoiqu'il soit lui-même tout à fait indéterminé¹ ». Et M. de Biran ne l'entend pas seulement de « la succession phénoménique », des propriétés ou des effets des choses sensibles, mais du moi lui-même. Qu'était l'âme avant l'apparition du moi ? Que devient-il quand la conscience s'éclipse momentanément, comme pendant le sommeil ? Est-ce que le moi n'a pas son fondement dans une substance qui dure absolument, lorsqu'il cesse d'exister dans un temps relatif ? En d'autres termes, nous sommes obligés, pour expliquer ce que nous savons de nous-mêmes et des choses, de dépasser l'ordre de la conscience, et de nous élever à l'idée des noumènes ou de la réalité absolue.

« Si le sentiment d'une force agissante ou librement exercée dans la production d'un mode quelconque, intérieurement aperçu ou senti comme l'effet ou le produit de cette force, ne peut être tel qu'il est dans le moi actuel ou le fait de conscience, à moins qu'il n'existe une force absolue, ou une substance active perdurable, liée dans le temps avec une substance passive, apte à recevoir de la force ces modes spécifiques que le moi aperçoit seul intérieurement, sous le rapport de l'effet à la cause ou à la force productive, il s'ensuivra nécessairement que les deux substances active et passive, ou la force immatérielle de l'âme et la substance corporelle existent réellement, chacune en soi, et de plus sous la relation de l'effet à la cause productive². »

On peut donc dire que le moi, manifesté à la conscience par son effet, c'est-à-dire l'effort volontaire, est le premier rayon direct, la première lumière que saisit notre vue intérieure, mais cette lumière se réfléchit sur elle-même ou plutôt sur la source d'où elle émane, et dont on ne saurait douter, et on est fondé dans ce cas à dire avec Bacon : « Ratio essendi et ratio cognoscendi idem sunt et non magis

1. Bertrand, 465.

2. Naville, t. III, 438. *Anthropologie*.

a se invicem differunt quam radius directus et radius inflexus¹. » Ou encore, la force virtuelle de l'âme est la ratio essendi de la force active et intelligente dont nous avons conscience, comme celle-ci est la ratio cognoscendi du moi absolu, ou plutôt de l'âme.

Nous sommes, pour la même raison, fondé à croire à l'existence de notre corps à titre de substance distincte, intimement liée à l'âme. Nous sommes enfin dans la nécessité d'admettre, pour expliquer la connaissance que nous en avons, l'existence des corps étrangers à titre de substances particulières. « L'existence du monde extérieur est garantie par le fait de conscience qui serait autre, si le corps n'existait pas, et ne peut être ce qu'il est qu'autant que les objets du monde extérieur ont avec lui et entre eux, les rapports constants et immuables, condition nécessaire de toute idée objective². » Une fois posées ces existences étrangères, on ne peut les concevoir que sur le modèle de celles que nous saisissons en nous, c'est-à-dire comme des êtres simples.

Mais si l'on n'attribue la réalité qu'à des êtres simples, que devient l'étendue, et la substance matérielle qui en est inséparable? Si l'on en admet la réalité, il faut dire que les forces ou êtres simples, en se composant ou se coordonnant, prennent dans le composé des propriétés qu'ils n'avaient pas comme éléments et même contraires à celles qu'ils avaient, car l'étendue est composée alors qu'ils sont simples, elle est divisible et inerte, alors qu'ils sont indivisibles et actifs? Cela est manifestement absurde³. On ne saurait donc admettre l'existence réelle de l'espace et d'une substance passive, ou purement modifiable.

A quoi donc répond notre représentation de l'espace? Il faut distinguer! C'est d'une part, la forme de nos sensations

1. Naville, t. III, 440. *Anthropologie*.

2. Cousin, *id.*, 135, *Aperception immédiate*.

3. Cousin, *id.*, 60.

visuelles et tactiles : comme telle, elle résulte de notre organisation même, et en particulier, de la composition des nerfs, et de leurs rapports avec les forces extérieures qui les excitent. Elle constitue un objet phénoménique, qui a son mode propre d'existence, non en soi, mais pour tout être organisé comme nous. Les différents modes sensibles par lesquels nous nous représentons les corps, se rapportent tous au corps vivant et sentant, que ce soit sous le titre de sensations affectives quand les impressions sont confuses, ou d'intuitions, quand elles sont distinctes : la connaissance qu'ils nous donnent est donc toute relative à notre sensibilité.

Mais nous avons la notion d'une réalité objective, antérieure et supérieure aux phénomènes, et indépendante d'eux : telles sont les notions purement intellectuelles d'unité numérique, de point géométrique et des relations qui existent entre ces unités. Ces proportions numériques entre les parties de l'espace et du temps expriment celles qui existent entre les forces, c'est-à-dire les êtres ; — ce ne sont encore que des symboles ; seulement ces symboles sont exacts.

« En opérant sur les unités numériques, en les combinant de toutes les manières possibles, pour résoudre les problèmes auxquels donnent lieu leurs diverses complexions figurées, l'esprit de l'homme imite en quelque sorte, selon l'expression de Leibnitz, le Créateur, se conforme à sa pensée suivant sa mesure¹. » « Mais il ne peut atteindre le secret même de la création des êtres simples, éléments du monde réel, dont les composés seuls peuvent se manifester à nous, sous les apparences de ce monde phénoménal, visible, dont les objets mêmes sont encore modifiés, changés, variés de toutes manières, en passant par les milieux sensibles, qui leur impriment leurs couleurs et leurs formes variées². »

1. Cousin, III, 126.

2. Cousin, III, 127.

Notre connaissance métaphysique de l'univers se borne donc à l'affirmation de l'existence des forces. Nous croyons nécessairement qu'il existe, non pas deux grandes classes d'êtres, entièrement séparées et distinctes l'une de l'autre, comme les substances spirituelles et la substance matérielle des cartésiens, mais une seule que nous concevons en faisant les abstractions nécessaires, sur le modèle du moi.

De même que le moi se manifeste par un mode invariable et constant, l'effort, nous croyons que les forces externes se manifestent par des lois constantes. L'idée de loi pour M. de Biran exprime ce qu'il y a d'invariable dans les modes par lesquels se manifeste l'activité des forces : c'est donc dans l'idée de cause bien entendue que l'idée de loi a son fondement. Mais l'identité des effets est seule signe de la permanence et de l'identité de la cause ; et il faut se garder de la confondre avec la ressemblance qui se manifeste entre les phénomènes sensibles. Le physicien n'a le droit de conclure à l'existence des lois, et par conséquent des causes, que lorsque les lois s'expriment en formules algébriques, comme la loi de Newton par exemple.

Dans aucun autre cas, nous ne sommes autorisés à conclure à l'existence des forces. La métaphysique biranienne est dogmatique, en ce sens, qu'elle affirme l'existence des noumènes, qu'elle les conçoit comme forces, que si elle nous interdit la connaissance de l'action réciproque de ces forces entre elles, elle fonde cependant la possibilité d'une représentation exacte et certaine de leurs effets : cette métaphysique s'inspire de celle de Leibnitz ; elle était en accord avec la théorie d'Ampère sur les rapports. La science, pour M. de Biran, est un symbolisme abstrait, mais vrai. Néanmoins, le dogmatisme biranien laisse un champ immense à l'inconnaissable ; il pose plus de questions qu'il n'en résout.

c. *Limites de la croyance (Critique du mécanisme. — Valeur de la science. — Problème de l'existence de Dieu).*

Nous connaissons d'une façon certaine le moi ; nous croyons nécessairement à l'existence de l'âme. Sans doute, il m'est impossible de douter que l'âme ait au rang de ses attributs la causalité que je m'attribue à moi-même dans le fait de conscience. Quand cette activité ne s'exerce pas, je suis déterminé à croire qu'elle subsiste néanmoins à l'état de puissance. Mais là sont les limites de ce que je sais et suis nécessité à croire. Un pas de plus, c'est l'absolu, dont je ne puis rien savoir. « Pour savoir ce que je suis, ou ce que est mon âme, il faudrait être à la place de Dieu même et me contempler du point de vue de l'intelligence créatrice.

« Comment dire, en effet, quels sont les modes divers qu'une substance pensante est capable de recevoir, ceux qui sont compatibles ou incompatibles avec cette essence mystérieuse qui est le secret du Créateur ? Quelles sont les limites certaines de ses facultés de toute nature, de celles mêmes qui sont dans un état de germe imperceptible dont le développement ne saurait avoir lieu que dans un autre mode d'existence. Si la chenille avait une âme pensante, devinerait-elle les facultés qui se manifesteront à elle dans l'état de papillon¹ ? »

Même ce que je sais de science certaine a son principe dans ce que je ne sais pas. Je ne sais pas, par exemple, comment l'âme agit sur le corps. J'ignore le secret de leur communication. Ma vie est donc réellement enveloppée de mystères. C'est un point lumineux dans un abîme de ténèbres.

Je connais encore moins la nature profonde des corps, c'est-à-dire de cette multitude d'êtres simples qui coexistent

1. Cousin, III, p. 23 et 24. *Aperception immédiate.*

avec moi, et que je ne puis me représenter que comme composés. J'ignore comment les forces qui les constituent agissent; je ne puis concevoir les mouvements par lesquels elles se manifestent que par analogie avec les mouvements volontaires; mais précisément, si je sais certainement que je suis l'auteur de ces mouvements, j'ignore comment ils se produisent.

L'erreur des mécanistes fut précisément aux yeux de M. de Biran de vouloir expliquer l'inexplicable. « Il faut admirer Newton, dit-il, non seulement pour l'ouvrage en quelque sorte surhumain qu'il a accompli, mais encore pour ce dont il s'est abstenu contre l'instinct de l'humanité. Il n'a pas fait d'hypothèse dans un sujet qui, jusqu'à lui, n'avait été traité que par hypothèse ¹. » Le mécanisme lui apparaissait comme le type des hypothèses arbitraires, créées par l'esprit de système. Aussi ne se lasse-t-il pas d'en faire la critique, d'en discuter le postulat, savoir : que la forme de toute vérité est la nécessité logique ou mathématique. Il l'examine sous tous ses aspects, dans toutes les branches de la science, en physique, en physiologie, en psychologie. Nulle part ne se montre plus clairement, que dans cette partie négative de sa doctrine, sa conception de la nature et des limites de la science. Il est bon d'y insister.

Pour expliquer un fait physique quelconque, un fait de magnétisme ou d'électricité, l'action de l'aimant par exemple, Descartes « commençait par réunir toutes les expériences sur cette pierre », puis abandonnant le domaine de l'expérience sensible qu'il considérait comme tout à fait incertain, il se demandait comment, c'est-à-dire par quelle combinaison de natures simples, on peut arriver à expliquer ces faits; et il ne s'agissait pas pour lui d'hypothèses, de déductions probables, mais de démonstrations véritables, c'est-à-dire de raisons nécessaires. « Pour la physique, dit-il (dans une lettre au Père Mersenne), je croirais n'y rien

1. Naville, II, p. 345.

savoir, si je ne savais que dire comment les choses peuvent être, sans démontrer qu'elles ne peuvent être autrement¹. » L'explication physique ne diffère donc pas selon lui de l'explication mathématique. « Il n'y a pas de connaissances plus obscures les unes que les autres² », pour qui sait envisager les choses selon le bon biais.

Descartes, en procédant ainsi, substitue un problème mathématique à un problème physique. Mais la nature des faits physiques, dit M. de Biran, ne souffre pas une telle réduction. Si l'on abstrait des phénomènes leurs qualités sensibles pour les ramener à des mouvements, et, en définitive, à des figures, on les dénature : « Les combinaisons de ces éléments simples ne reproduiront jamais un composé tel que celui de la nature ; les déductions de l'hypothèse ne sauraient représenter les phénomènes. Quels moyens d'ailleurs de constater l'identité entre les résultats ainsi déduits et les faits observés ? Comment, par suite, le caractère de nécessité qui s'attache aux déductions abstraites pourra-t-il se transmettre aux faits de l'expérience³ ? »

« Expliquera-t-on les phénomènes de l'aimant par des tourbillons de matière subtile, qui entrent par un pôle et sortent par l'autre ? ceux de la combinaison des acides avec les substances terreuses par de petits corps pointus qui vont s'absorber dans les gaines faites pour les loger ? Combien de modifications peut-on faire subir à de telles hypothèses, sans qu'il en résulte d'explication satisfaisante propre à embrasser tous les cas⁴ ? »

Ces théories, construites de toutes pièces sur une hypothèse, nous donneront l'explication de faits possibles, mais elles ne s'appliquent pas aux faits qu'elles se proposent d'expliquer. En pareille matière, l'expérience seule peut nous

1. Cité par Maine de Biran. Naville, II, p. 349.

2. Regulæ (Règle 2), cité par Maine de Biran. Naville, II, p. 350.

3. Naville, II, 354.

4. Naville, II, 355.

instruire. Or l'expérience nous apprend ce qui arrive, mais sans nous expliquer pourquoi, c'est-à-dire sans nous en donner les raisons, et surtout, elle est tout à fait incapable de démontrer que les choses n'auraient pas pu se passer autrement. Ainsi le mécanisme, tel que l'entend Descartes, ne pourra jamais expliquer les faits physiques, tels qu'ils nous apparaissent. Tout ce que le savant peut faire, c'est de constater dans quelles circonstances, ils se produisent, dans quel ordre de succession ou de coexistence ; et sur ce point, on ne peut avoir que des connaissances probables, c'est-à-dire des opinions, non des certitudes.

Il existe cependant certains phénomènes physiques comme les propriétés de la lumière ou des cordes vibrantes qui peuvent être dépouillés de leurs qualités, sans être modifiés dans leur nature. Ce qui le prouve, c'est que l'aveugle Saunderson a pu démontrer toutes les propriétés de la lumière et tous les résultats purement mathématiques de la direction des rayons en ligne droite... ; de même un sourd pourrait déduire toute la théorie acoustique des propriétés de la corde vibrante, des rapports numériques des vibrations avec la longueur, l'épaisseur des cordes¹. Ces faits peuvent être considérés comme des faits analogues aux faits mécaniques, tels que la chute des corps, ou le mouvement des planètes autour du soleil. Mais l'explication mécaniste de ces faits, quoiqu'elle semble, à première vue, être mieux appropriée à leur nature, est elle-même inadmissible aux yeux de M. de Biran, et procède de la même erreur fondamentale que les hypothèses explicatives des faits physiques.

Pour expliquer le mouvement des astres et les différents phénomènes astronomiques, Descartes part des natures simples et recherche la combinaison la plus simple qui pourra en rendre compte. Pour expliquer les mouvements planétaires et les rattacher à leur véritable cause, il imagi-

1. Naville, II, 360-61.

nera des tourbillons de matière subtile : « Or, dit M. de Biran, l'expérience a prouvé que les tourbillons de matière subtile pouvaient être variés d'une infinité de manières quant au nombre, à la position, aux mouvements, suivant que le besoin l'exige. Mais les combinaisons qui satisfaisaient à certains faits, à certaines lois se trouvaient en opposition, avec telles autres ; si bien qu'il a fallu renoncer absolument à un édifice qui croulait de toutes parts¹. » Et il en est ainsi, dit M. de Biran, toutes les fois qu'on veut expliquer le *comment* des faits.

S'il était remonté à la véritable cause de ces faits, à l'idée de force, Descartes aurait compris qu'il n'y a pas d'explication possible, pour l'intelligence humaine, du rapport de cause à effet, qu'il faut par conséquent se borner à constater comment se manifestent les forces, et déduire de leurs effets immédiats toute la série de leurs conséquences. C'est ainsi que procède « le génie presque divin » de Newton. « Il ne fit pas d'hypothèse dans un sujet qui n'avait été jusqu'à lui traité que par hypothèse² ». Il ne se demande pas par quel intermédiaire, par quel fluide, quel jeu de tourbillons, le soleil attire les planètes, la terre attire les corps situés à sa surface. Il ne se préoccupe pas de savoir comment les forces agissent les unes sur les autres. La méthode qu'il emploie consiste simplement :

« A déduire les phénomènes astronomiques de la combinaison de deux forces simples, telles que l'attraction ou la tendance vers un centre, et l'impulsion ou la force tangentielle. Ces deux forces ou notions simples sont données par les relations des espaces que chacune d'elles séparément ferait parcourir au mobile, aux temps, au nombre d'instants employés, c'est-à-dire à la vitesse. Il n'y a point de combinaison éventuelle ou hypothétique d'éléments simples, mais seulement des relations numériques, déduites les unes des

1. Naville, II, 351.

2. Naville, II, 345.

autres et du premier fait qui manifeste la force. Cette déduction est immédiate et n'a pas besoin de combinaisons hypothétiques¹. »

Telle est la seule explication scientifique des faits qui se réduisent au mouvement. Cette explication part d'un fait, ou plutôt de la mesure d'un fait, et de là elle déduit sans aucun mélange d'éléments hétérogènes toutes les circonstances de ce fait et des faits analogues.

Aussi les lois les plus certaines de la physique ou de la mécanique céleste ne sont pas nécessaires au sens où l'entendait Descartes, c'est-à-dire parfaitement intelligibles. Toute explication scientifique a des limites ; elle ne peut dépasser l'effet par lequel se manifestent les forces, ou du moins, si l'on remonte de ce fait jusqu'à la force dont il est l'effet, c'est précisément pour se rendre compte qu'il est impossible de remonter au delà, et de le rattacher à une cause de même nature que lui, et plus simple.

Mais nous pouvons du moins affirmer que ces forces qui animent la nature se manifestent comme le moi lui-même par des effets identiques ou constants. De là l'existence de lois nécessaires, invariables, quoique non intelligibles, ou du moins irréductibles à la nécessité logique : telles sont par exemple les lois astronomiques, telle est la loi de Newton. A côté de ces lois, M. de Biran admet des lois empiriques comme sont la plupart des lois physiques et chimiques : ces lois sont conditionnelles et contingentes. Il est possible qu'elles soient l'expression de rapports nécessaires, mais nous n'avons aucune certitude à ce sujet : car il n'y a pas de connaissance certaine du sensible comme tel.

M. de Biran pensait par cette distinction et en limitant la vraie science à la connaissance des effets homogènes et constants par lesquels se manifestent les causes, la sauver des attaques des sceptiques. L'hypothèse n'a aucune place dans la science ainsi conçue ; on ne peut aller au-devant des

1. Naville, II, 353.

effets par la supposition des causes, puisque les causes n'offrent aucun objet saisissable à la pensée. La science ne comprend que des vérités certaines.

Cette théorie biranienne de la science est en réalité la partie la plus faible de sa doctrine ; et comme elle dérive directement de la théorie du fait primitif, il est à craindre que la fausseté des conséquences n'entraîne celle du principe. M. de Biran n'a pas compris la nature de l'entendement humain. Il n'a pas compris qu'en l'identifiant avec la volonté libre, il se condamnait à chercher l'explication du déterminé dans l'indéterminé, c'est-à-dire à tomber dans l'erreur qu'il reprocha tant de fois aux métaphysiciens, disciples de Descartes et de Kant.

Le simple fait que l'hypothèse joue un rôle important dans les sciences et non seulement comme moyen didactique, mais comme instrument de découverte, prouve qu'elles n'ont pas pour objet la détermination des causes, au sens biranien du mot, c'est-à-dire des forces. C'est parce qu'on croit au déterminisme des phénomènes, et ce n'est qu'à la condition qu'il existe, qu'on peut imaginer à l'avance les formes de l'expérience future : là est le véritable fondement du mécanisme et des hypothèses théoriques : quant aux hypothèses expérimentales ce ne sont encore que ces formes s'animant et se colorant au contact des faits et tâchant de s'adapter à leur courbe sinueuse. La fécondité de l'hypothèse tend à prouver la vérité du déterminisme et à justifier le but que les savants modernes assignent à la science : savoir, la découverte des relations nécessaires qui unissent les faits entre eux, c'est-à-dire les représentations.

Si la connaissance humaine, en tant qu'elle se propose l'explication des faits est nécessairement limitée, selon M. de Biran, notre ignorance est plus grande encore en ce qui concerne Dieu ; nous n'avons aucune preuve de son existence ; il est impossible, en partant du moi, de s'élever par le raisonnement, à l'être parfait.

Le moi est par sa nature même le fait primitif dans l'ordre

de la connaissance. Nous ne nous *sentons* jamais et en aucun cas comme un effet. Comment dès lors passer, par l'intermédiaire du principe de causalité, comme le fait Descartes, de notre existence à l'existence de Dieu?

« L'emploi que fait Descartes du principe de causalité est ambigu, dit M. de Biran, parce qu'il comprend également au rang des effets les substances et les modifications. Or il est bien vrai que toute modification ou idée suppose une substance à qui elle est inhérente, ou une cause dont elle est l'effet, mais quant aux substances, elles ont dans leur genre toute la réalité et la perfection possibles, et il n'y a pas de plus ou de moins dans la réalité : quoiqu'une substance ait moins d'attributs, ou selon nous ait des attributs moins parfaits qu'une autre, ce n'est pas une raison pour que la moins parfaite dépende de l'autre, quant à son existence¹. » La notion d'existence réelle des substances, des causes de phénomènes est universelle et commune à tous les esprits ; elle n'est pas déduite, mais immédiate.

On ne conçoit pas d'autre part comment une substance peut tirer du néant une autre substance. Tout ce qu'on peut concevoir, c'est que, étant données deux substances comme l'âme et le corps, l'une agisse sur l'autre, en tant qu'elle est la cause efficiente de ses modifications. « Ce qu'on admet au delà, dit M. de Biran, est étranger aux lois de la raison, comme à celles de nos croyances primitives et nécessaires². »

Si au lieu de considérer le fait de notre existence, nous considérons l'idée d'infini que nous avons dans l'esprit, pourquoi, à supposer que nous ayons naturellement cette idée, admettrait-on pour en expliquer l'origine qu'elle a été mise en nous par la substance infinie, c'est-à-dire Dieu ? « N'y a-t-il pas dans la nature de notre âme des puissances que nous ignorons complètement et qui sont destinées à

1. Bertrand. *Commentaire sur les Méditations de Descartes*, 85.

2. Bertrand, p. 236. *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie* (note).

se développer dans un autre mode d'existence? Qui sait s'il n'y a pas en elle une perfectibilité indéfinie, une science infinie, mais confuse? Ne pourrait-elle pas se créer d'après ce type intérieur, le modèle d'un être tout-puissant tout parfait, omniscient, sans que ce modèle ait un objet extérieur, cause de la notion qui le représente? Pourquoi serait-ce en Dieu seulement et non en nous-même que nous trouverions l'infini¹? »

Du reste, cette idée telle que l'entend Descartes, c'est-à-dire comme une idée positive, existe-t-elle vraiment dans l'esprit de quelque homme que ce soit? En fait, M. de Biran s'est longtemps passé de cette idée; jusqu'en 1815, elle n'a pas de place dans sa doctrine. « Si je trouve Dieu, écrit-il le 16 avril 1815, et les vraies lois de l'ordre moral, ce sera pur bonheur, et je serai plus croyable que ceux qui partant de préjugés, ne tendent qu'à les établir par leur théorie. » A cette époque, il ne l'avait donc pas encore trouvé.

Le grand principe sur lequel se fonde notre croyance à l'existence, et qui est le vrai fondement de la métaphysique, à savoir le principe de causalité, ne nous conduit donc pas à affirmer l'existence de Dieu. Reste, il est vrai, le principe de contradiction. Mais que peut-on attendre de son usage? Il ne sert à établir par lui-même, et en dehors de tout point d'appui dans l'intuition, que des vérités logiques ou conditionnelles, telles que ces propositions: « point de montagnes sans vallée, point d'effet sans cause ». Le fameux argument ontologique est un raisonnement de même nature et de même valeur. On ne déduit pas l'existence; on ne peut pas la déduire de l'idée de l'être parfait, car elle n'est pas au nombre de ses attributs ou perfections. L'existence peut être affirmée ou crue d'un sujet avant qu'il y ait quelques attributs qui en soient distingués; cette distinction est le premier pas de la connaissance, mais avant, il y a la croyance que la chose existe. Si la croyance d'une exis-

1. Bertrand, 95-96. *Commentaire sur les Méditations de Descartes.*

tence réelle n'était pas nécessairement jointe à l'idée du soleil que je vois grand comme un plat, attaché à une voûte bleue, elle ne s'associerait jamais à la notion astronomique du véritable soleil, plusieurs milliers de fois plus gros que la terre et reculé dans l'espace à trente-quatre millions de lieues. Ce n'est pas par le raisonnement et la méthode des géomètres qu'on établit l'existence du soleil.

Ainsi le raison nous oblige à admettre l'existence d'une réalité absolue, cette croyance nous est imposée par ce que nous savons de la façon la plus certaine, et par une loi primitive de notre esprit; mais il n'en est pas de même à l'égard de l'être infini, nous ne trouvons jusqu'ici, c'est-à-dire dans l'aperception immédiate du moi, et dans les principes de la raison qui ont en elle du reste leur point d'appui nécessaire, aucun motif d'y croire.

La théorie de la croyance complète, dans la philosophie de M. de Biran, la théorie de la connaissance. Elle la consolide, en établissant l'ordre de la réalité ou de l'existence absolue comme antérieur et supérieur à l'ordre de la connaissance, l'existence de l'âme comme substance du moi, l'existence des corps comme forces ou substances simples, et actives, analogues à l'âme. Cette métaphysique est essentiellement un dynamisme, comme la monadologie de Leibnitz; elle est dogmatique en ce sens que si nous ne connaissons pas à fond les principes de l'être, nous en connaissons du moins avec certitude, par la conscience, un attribut essentiel, et que, d'autre part, la connaissance mathématique que nous avons des rapports des choses a en elles un fondement assuré. Mais il reste cependant que les noumènes, tels que M. de Biran les conçoit, sont en grande partie inconnaissables, et par là, sa théorie nous rappelle celle de Kant. Au delà de ce que nous connaissons certainement, et de ce que nous croyons nécessairement se trouve un océan immense pour lequel nous n'avons ni barque, ni voile: c'est du moins ce que nous atteste la réflexion. Mais c'est quelque chose que d'en admettre l'existence: c'est une porte ouverte

sur l'absolu, et qui sait, sur l'infini; c'est la possibilité et bientôt peut-être l'espoir de le connaître un jour, dans des conditions de vie nouvelles, et pourquoi pas, dès cette vie, par un sens, assoupi et ignoré, qui se réveillerait soudain.

Si l'homme ne peut s'élever par le raisonnement du moi à Dieu, cela ne prouve pas que Dieu n'est pas. Il se peut qu'il y ait en nous un autre ordre de faits, irréductibles aux faits physiologiques et aux faits psychologiques, qui attestent certainement son existence. C'est ce que de tous temps ont affirmé les âmes religieuses, notamment les mystiques. En d'autres termes, il se peut qu'il y ait une troisième forme d'expérience qui nous révèle Dieu aussi naturellement que l'expérience intime révèle le moi, et qu'en partant de ce nouvel ordre de faits, situés au-dessus de la conscience, notre âme entende ce qu'elle ne pouvait, faute d'un sens approprié, saisir jusqu'ici.

C'est en effet ce qu'affirme M. de Biran, au terme de sa vie. « Il trouve Dieu » au fond de lui-même. Au-dessus de la vie humaine, telle que nous venons de la décrire, la plus haute à laquelle l'homme puisse s'élever par ses propres forces, il admet une vie supérieure qui a sa source en Dieu : la vie de l'esprit. Il ne s'y élève pas par progrès de raisonnement, nous en avons vu l'impossibilité, pas plus qu'il ne déduit la vie humaine de la vie animale. Il y a entre elles un abîme infranchissable pour la raison. C'est une expérience plus profonde et plus complète de la vie qui nous y transporte. « On peut trouver, écrit-il, le 5 juin 1815¹, une autre âme au fond de cette âme qu'on analyse et qu'on peint par le dehors. » Cette expérience, l'expérience religieuse, M. de Biran la fit, semble-t-il, vers l'âge de cinquante ans : il importe pour la bien comprendre de connaître son tempérament, son caractère, l'histoire de sa vie intime : car elle a ses racines au plus profond de lui-même.

1. *Journal intime* (inédit).

CHAPITRE V

LA VIE DE L'ESPRIT

a. *Passage de la vie humaine à la vie de l'esprit :
le caractère de M. de Biran.* — b. *Les faits et leur explication.*

a. *Passage de la vie humaine à la vie de l'esprit :
le caractère de Maine de Biran.*

C'est pendant son séjour à Paris, et autant qu'on en peut juger par le *Journal intime* vers 1815, que M. de Biran s'éleva à l'idée de Dieu. Le texte de 1815 que nous avons cité, et dans lequel il constate qu'il n'a pas trouvé Dieu, au cours de ses méditations, prouve bien que cette idée n'a pas de place dans sa philosophie, avant cette époque : il nous en a lui-même indiqué les raisons dans son *Commentaire sur les « Méditations » de Descartes*. Il avait à Bergerac¹ une vie active et intellectuelle qui l'occupait tout entier.

1. François-Pierre-Gonthier Maine de Biran est né à Bergerac le 27 novembre 1766. Son père était médecin. Il fit ses études à Périgueux au collège dirigé par les Pères Doctrinaires, puis entra en 1785 dans les gardes du corps. Pendant les années qui suivirent il alla dans le monde et eut une jeunesse assez dissipée ; dans un passage du *journal intime* (inédit) de décembre 1819, il fait allusion non pas seulement « à la dissipation », mais « à toutes les turpitudes de sa jeunesse ». Aux journées des 5 et 6 octobre 1789, il eut le bras effleuré par une balle. Licencié avec son corps, il se destina au génie militaire, reprit ses études de mathématiques, mais son passé étant un obstacle à son avancement, il renonça à son projet et revint dans ses foyers. Il avait perdu, pendant son séjour à Paris, son père et sa mère, et deux de ses frères, et était devenu propriétaire du domaine de Grateloup situé à une lieue et demie de Bergerac. Là il se remet à l'étude « avec une sorte de fureur », cultive de préférence les mathématiques, les sciences naturelles, les auteurs classiques. Le 14 mai 1793, il est nommé administrateur du

Il y fonda une Société médicale qui se réunissait périodiquement pour traiter de questions relatives « à l'homme ». Il était membre et fut à un certain moment président de la loge maçonnique : la Fidélité ; à ce titre, il prononça divers discours, notamment un que nous avons conservé (qui est la

département de la Dordogne, puis est envoyé par ses administrés au Conseil des Cinq-Cents (13 avril 1797), mais son élection fut annulée après le coup d'Etat de fructidor (4 septembre 1797), et il s'établit de nouveau à Grateloup le 10 juillet 1798. Il s'était marié le 21 septembre 1795 avec une femme divorcée, Louise Fournier, qu'il aimait tendrement.

Elle mourut le 23 octobre 1803, après lui avoir donné trois enfants, deux filles Eliza et Adine, et un fils, Félix Maine de Biran. C'est pendant son séjour à Grateloup qu'il composa son *Mémoire sur l'habitude* couronné en 1802 et imprimé en 1803. Ce *Mémoire* fut l'origine de son amitié avec Cabanis et de Tracy. On le considéra dès ce moment comme un membre de la Société d'Auteuil (la seconde, qui se réunissait dans la même maison que la première, dont M^{me} Helvétius avait légué la jouissance à Cabanis). Il présenta un second mémoire à l'Institut en 1805, « Sur la décomposition de la pensée » et à la suite de la récompense qu'il obtint fut agrégé à l'Institut en qualité de membre correspondant de la classe d'histoire et de littérature ancienne (la classe des sciences morales et politiques venait d'être supprimée). Le 13 mars 1806 il avait été nommé conseiller de préfecture du département de la Dordogne ; un nouveau décret impérial l'appela le 31 janvier 1809 au poste de sous-préfet de Bergerac. Il reçut la croix de la Légion d'honneur en 1810. En 1809 il fut envoyé au Corps législatif à la presque unanimité des votes. Il conserva pendant quelque temps encore sa sous-préfecture, mais le 24 juillet 1811 il fut définitivement remplacé à Bergerac, et dans le courant de 1812, il vint se fixer à Paris. Il fit partie à la fin de 1813 de la fameuse commission des cinq, qui fit entendre des protestations et les vœux du pays à Napoléon. Le Corps législatif dissous, il revint à Grateloup, contracta un second mariage qui ne lui donna pas d'enfants. Sa seconde femme ne sut point lui inspirer les sentiments qu'il avait pour la première. « Ma femme écrit-il le 10 septembre 1818, a de la bonté mais ne peut m'entendre » (inédit). La Restauration le rappela à Paris. il reprit pour la forme l'habit de garde du corps, fut appelé à la Chambre des députés et nommé questeur le 11 juin. Il y passa désormais la plus grande partie de sa vie ; chaque automne il retournait en Périgord auprès de sa famille. Sauf pendant la session de 1817, il siégea jusqu'à sa mort à la Chambre des députés. En 1816, il fut nommé conseiller d'Etat à l'Intérieur. En 1822 il alla en Suisse où il fit la connaissance de Pestalozzi, avec qui il avait déjà échangé une correspondance, quand il était sous-préfet de Bergerac. Il mourut à Paris le 20 juillet 1824, après avoir reçu les sacrements.

Ces notes sont extraites entièrement de la notice sur la vie de de Maine de Biran publiée par M. E. Naville, sous le titre : « *Maine de Biran, sa vie et ses pensées. Pour les écrits de M. de Biran, voir à la fin du tome III de l'édition Naville : le catalogue raisonné des œuvres de notre philosophe.* »

propriété de M. Naville), où il s'élève éloquemment contre la guerre et tout ce qui éloigne les hommes de la fraternité et de la bienfaisance. Il s'occupait avec un soin particulier de tout ce qui regarde l'instruction ; il institua à Bergerac une école gratuite où l'enseignement fut donné selon la méthode de Pestalozzi ; c'est à cette occasion qu'il entra, par l'intermédiaire de Stapfer, en relation avec l'illustre pédagogue suisse qui lui envoya un de ses élèves comme professeur. En même temps qu'il vaquait aux soins d'une administration éclairée, il composait quelques-uns de ses écrits les plus importants. Il rédigea pour la Société médicale de Bergerac *Les nouvelles Considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme* (édition Cousin, 2^e volume), *les Observations sur le système du docteur Gall* (édition Bertrand) adressa à l'Académie de Berlin le *Mémoire sur l'aperception immédiate*, récompensé en 1807, et à l'Académie de Copenhague « le *Mémoire sur les rapports du physique et du moral de l'homme* qui remporta le prix en 1811. C'est pendant cette période qu'il rédigea *L'Essai sur les fondements de la psychologie*. Les manuscrits publiés par M. Bertrand, sur le *Commentaire des « Méditations » de Descartes*, et sur *Les rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, furent probablement écrits à la fin de 1813, ou au commencement de 1814, c'est-à-dire les deux années qui suivirent son départ de Bergerac. Ainsi tout le temps, tous les loisirs que lui laissait l'exercice de ses fonctions administratives, il les consacrait à la psychologie, « sa science chérie ». Sa philosophie, pendant cette période, fut le commentaire exact de sa vie. Il expérimenta sur lui-même cette vérité, qui sert de base au système réflexif, que la faculté personnelle de penser et d'agir peut s'isoler de la sensibilité et réussir à la dominer. Il est vrai que nous n'avons pas pour nous renseigner sur l'histoire de sa vie intérieure, pendant cette période, le *Journal intime*. Sauf, quelques pages datées de 1811, c'est-à-dire de l'année où il quitta Bergerac, les documents de ce genre font presque entièrement défaut de 1795 à 1814.

Mais cette interruption du journal n'est-elle pas elle-même une preuve que son esprit était trop occupé ailleurs et trop intéressé à ses occupations, pour qu'il pût se complaire à noter régulièrement les variations de sa sensibilité ? Il est probable du reste que sa santé était meilleure qu'elle ne sera quelques années plus tard, et par suite son âme plus calme. Rien ne favorise plus l'examen de soi-même et l'habitude régulière d'écrire son journal, que l'état de concentration produit par la maladie, qui fut l'état dominant de la sensibilité de M. de Biran, dans ses dernières années.

C'est pendant son séjour à Paris que ses idées prirent une autre orientation. Sa conception philosophique de l'homme ne supporta pas l'épreuve de sa nouvelle vie ; sa pensée se fraya une issue en dehors des cadres, trop étroits dans lesquels l'analyse philosophique l'avait enfermée. Si l'homme pouvait toujours s'abstraire de sa sensibilité et gouverner à son gré, ses pensées et sa volonté, il arriverait sans doute à acquérir cette tranquillité d'âme qui est une condition nécessaire du bonheur ; mais là est la difficulté. Il le constatait déjà en 1804, dans la lettre qu'il écrivait à Degérando, après la mort de sa femme : « O mon cher Degérando, disait-il, combien les secours de la philosophie sont impuissants contre un malheur tel que celui qui m'était réservé. Que sert la philosophie quand l'esprit courbé sous le poids de la douleur a perdu tout ressort, toute activité ?... Je ne me sens plus de courage, je ne retrouve plus mes bons sentiments dont je fus autrefois animé. La chaîne de mes idées est tout à fait rompue et je ne sais comment la renouer ¹. » Ses occupations à Bergerac firent une heureuse diversion à sa peine, que le temps adoucit peu à peu. Mais d'autres épreuves l'attendaient à Paris, qui résultaient moins du cours fatal des événements que de ce destin funeste, qu'il portait en lui, dans la complexion délicate de son tempérament et l'instabilité de son caractère.

1. *La Quinzaine*, 13^e année, n^o 290, (16 novembre,) 1906, 151.

Il était d'un tempérament extrêmement impressionnable. A certaines époques de sa vie, notamment en 1811, comme on en peut juger par un agenda ou thermomètre journalier que M. E. Naville a entre les mains, il commence son journal par la description de la température. Les grandes chaleurs comme les temps humides et frais lui sont défavorables ; le meilleur moment de l'année pour lui est la fin d'avril et les premiers jours de mai. Cette susceptibilité de son organisme aux influences du dehors tient à sa mauvaise constitution. Ils s'enrhume facilement ; il souffre souvent de l'estomac ; il se plaint notamment de douleurs à l'épigastre et de dispositions hypocondriaques. De là, ce sentiment pénible de l'existence qui ne le quitte presque jamais, cette concentration si favorable, il s'en rendait compte lui-même, à la méditation intérieure, mais si contraire au bonheur. De là cette prostration de l'être, ce collapsus qui est vraiment comme une anticipation douloureuse de la mort. A certains jours, ces sens eux-mêmes s'émeussent, l'odorat qu'il a naturellement fin devient insensible ; il est comme séparé du monde extérieur, et souffre d'autant plus de ses infirmités qu'il est plus prompt à les saisir et à les noter. Cet état qui à mesure qu'il vieillit, tend à s'aggraver et à devenir habituel, disparaît par moments ; alors il jouit pleinement de la douceur de vivre, il devient expansif et gai, il a vite oublié ses souffrances passées. Bref, son instabilité nerveuse, son état habituel de concentration et de dépression, ses malaises de l'estomac, en même temps qu'une faiblesse générale qui met sa santé à la merci des moindres changements survenus dans la température, constituent la plupart des symptômes de cette maladie que les médecins d'aujourd'hui désignent sous le nom de « neurasthénie ».

Son tempérament explique en grande partie son caractère. Nul mieux que lui ne fut à même d'apprécier la justesse de cette définition de Bichat : « Le caractère est la physionomie morale du tempérament », non pas qu'il n'y fit certaines réserves que l'on sait, mais avec moins d'insis-

tance, à mesure qu'il avance en âge. Le sentiment de sa faiblesse physique le rend timide, défiant de lui : « Je ne me trouve jamais assez prêt pour agir, parler ou écrire, et soit dans le monde comme dans la solitude, un sentiment intime de défiance joint à l'idée exagérée des difficultés dans les choses les plus simples que je vais entreprendre, font que j'hésite, surtout que je m'embarrasse quand il n'y aurait plus qu'à me laisser aller... Dois-je faire une visite, je me préoccupe de la dignité des personnes que je dois voir, de la manière dont elles me recevront, et j'arrive avec un air timide et décontenancé... Faut-il parler en public, je me préoccupe et m'inquiète d'avance de mon défaut de mémoire ou de la faiblesse de mon organe, des regards qui se tournent vers moi, et tous mes moyens sont paralysés dans l'instant où il faudrait les employer... S'il m'est arrivé de faire quelque ouvrage suivi, j'ai été tourmenté du commencement à la fin par la préoccupation du terme où je désespérais d'arriver ¹. » La timidité de son caractère, qui le fait souffrir devant le monde et le porterait naturellement à la sauvagerie et à la vie solitaire, fait, d'un autre côté, quand il est dans le monde, qu'il éprouve plus que tout autre le besoin d'être soutenu, de se sentir approuvé, d'inspirer de la sympathie à chacun ². L'épisode suivant qu'il raconte ³ dans le *Journal intime* est très significatif à cet égard. Il se passe à Saint-Sauveur, pendant la saison qu'il fit aux eaux de cette ville, en 1816.

« Après le bain et le repas du matin, je m'étais occupé de ma correspondance et puis de mon journal. Ma disposition nerveuse était mauvaise et je me préparais à monter à cheval pour tâcher de ramener un peu d'équilibre dans ma pauvre machine, lorsque M^{me} la Duchesse de Rohan, accompagnée de mon collègue Castel-Bazac a frappé à ma

1. 7 août 1816. *Journal intime*, p. 197. M. Naville a publié une partie du journal sous le titre : *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*.

2. 11 août 1816, *id.* 199.

3. 30 juillet 1816. *Inédit*.

porte pour une quête pour les pauvres de Saint-Sauveur. Je savais que cette quête devait avoir lieu et j'avais prédéterminé six francs, croyant que ce serait le taux commun des baigneurs aisés. J'ai donc mis mon écu dans la bourse de la quêteuse avec un peu d'embarras, et doutant si je faisais ce qui convenait. J'ai eu la certitude du contraire lorsque la duchesse m'a cité des personnes qui lui avaient donné un ou deux louis. Cette parole m'a bouleversé et j'ai éprouvé à l'instant une agitation d'esprit et un regret aussi vif que si j'avais commis la plus mauvaise et la plus déshonorante des actions. Je n'ai pas eu la force ou la présence d'esprit de dire un seul mot, et j'ai laissé partir la quêteuse. Dès ce moment, il m'a été impossible de songer à autre chose. Qu'allait penser la duchesse de Rohan ? Qu'allait dire mon collègue, qui n'est rien moins que bienveillant envers le questeur ? N'allais-je pas devenir la fable de cette société ? Ne traiterait-on pas mon offrande si disproportionnée à ma position de mesquinerie, d'avarice ? Et ce seul trait ne portait-il pas l'empreinte d'un caractère petit et rétréci ! Il était si simple d'offrir un louis à la duchesse, moi qui tiens si peu à l'argent, en tant de circonstances ! Pourquoi ne pas ouvrir ma bourse et montrer mon désir de venir au secours des malheureux, en observant simplement, ce qui est vrai, qu'une quête faite ainsi pour une multitude de pauvres ne peut être que d'un bien faible secours pour chacun d'eux ?

« Au lieu de cela, quelle gaucherie, quelle inconvenance dans mon procédé à l'égard de la duchesse ! J'étais inconsolable ! Je cherchais vainement à me distraire et je portais sans cesse ce poids sur mon cœur. J'espérais faire une diversion à cette idée fatigante par sa fixité en faisant une promenade à cheval. Mais la même idée m'a poursuivi dans ma promenade où je me suis concentré, craintif et troublé de la moindre chose, voyant partout des dangers. J'ai abrégé cette promenade et suis rentré chez moi, avec l'intention de chercher la quêteuse et d'ajouter un louis à mon offrande avec une petite explication. J'ai été me promener à pied

devant sa maison, avec cette intention, mais j'ai craint de faire encore une gaucherie. J'y étais si bien disposé ! Je suis rentré pour dîner avec la même anxiété. Mon idée fixe allait au point de me faire parler, gesticuler tout seul. Je me suis surpris plusieurs fois dans cet état voisin de la démence, qui ne consiste en effet que dans la fixité d'une seule idée assez vive pour prédominer sur toutes les impressions du dehors. Je n'ai rien dit à ma femme, pendant le dîner : j'étais absorbé et distrait. Je ne confie jamais à d'autres les sentiments ou les impressions pénibles et tristes, parce que l'état organique, qui correspond à ces impressions ou qui en est la cause, est un état de concentration qui me renferme au dedans de moi-même. Au contraire, je n'ai pas une sensation agréable ou une idée heureuse, que je ne sois pressé de la communiquer au dehors, parce que l'état organique correspondant est un état d'expansion ou de dilatation.

« Après le dîner, j'ai fait une promenade à pied avec un de mes anciens collègues que j'ai rencontré. La quêteuse s'est offerte à ma vue, et j'ai couru au-devant d'elle, pour lui annoncer mon intention d'ajouter à l'offrande. Dès lors, j'ai été soulagé et je suis rentré dans mon état naturel. J'ai passé la soirée chez M^{me} de Rohan avec une société nombreuse. J'ai mis un louis dans la bourse et je suis revenu chez moi calme et heureux. J'ai raconté à ma femme tout ce qui s'était passé alors ¹. »

On voit jusqu'à quel excès de scrupule le souci de sa bonne réputation entraînait M. de Biran. La peur d'être mal jugé, en une circonstance pourtant où sa conscience n'avait rien à lui reprocher, le met dans un état d'inquiétude et d'agitation voisin de la folie. Il faut tenir compte sans doute de la mauvaise disposition de ses nerfs, ce jour-là, mais aussi d'une timidité naturelle qui lui fait toujours appré-

1. Cette citation est un modèle d'analyse psychologique. Elle peut donner une idée de l'intérêt qu'offrirait la publication intégrale du *journal intime*.

hender le jugement d'autrui, enfin de sa vanité blessée.

Il cherche à plaire, et particulièrement aux femmes, et pour y réussir il se met en frais de coquetterie. Il aime qu'on le complimente sur son air de jeunesse et de santé : « J'ai toujours voulu, dit-il, je veux encore paraître ce que je ne suis pas, et je néglige trop ce que je pourrais être ; je m'inquiète de voir que je ne parais plus jeune et agréable par les formes extérieures et pour vouloir paraître savant ou spirituel, je renonce souvent à être sage et heureux ¹. » Il tient à faire bonne figure dans le monde. Il se réjouit de trouver bonne contenance, sous son habit galonné, à un nouveau domestique tout frais arrivé du Périgord. Il est très sensible aux égards que lui témoignent les personnes de qualité, est extrêmement touché d'une parole du roi ou d'un membre de la famille royale. Il a les manières et les goûts d'un gentilhomme d'autrefois : il en a la vanité. Telle est bien l'impression qu'il fit sur ses contemporains, comme l'atteste ce portrait tiré de la *Biographie pittoresque des députés de France* (1819-1820) : « M. de Biran n'a point les formes et les manières d'un philosophe et d'un homme d'État. Ancien garde du corps de Louis XVI, il a conservé les habitudes de la Cour, un air de légèreté et des grâces qui ne sont pas exemptes de recherche. C'est un homme aimable, dans le sens le plus restreint du mot. Il est grand et maigre, il a le nez petit et aquilin, le regard caressant, le sourire un peu précieux, les dents blanches, les cheveux clairsemés, crépés et faisant le champignon, les mains longues et potelées, les ongles propres et la mine très soignée. »

Ce portrait est plus exact, que vrai : c'est M. de Biran vu du dehors, par quelqu'un qui ne le connaissait pas, ou qui le connaissait mal. Ce besoin de paraître dont il s'accuse lui-même ne dérivait pas chez lui d'un amour complaisant de soi, mais du besoin qu'il avait de provoquer à son égard chez les autres les mêmes sentiments de bienveillance dont

1. 9 juillet 1816, p. 194. *Journal intime*. Naville.

il était animé envers eux. C'était au contraire un homme aimable, au sens plein du mot. On en trouve la preuve dans les amitiés solides et fidèles qu'il avait su grouper autour de lui, dans le ton si affectueux et si cordial de ses lettres à De Tracy, Degérando, Ampère, Stapfer, etc. Comme le dit son biographe, M. E. Naville, « il avait autant de tendresse de cœur que de profondeur d'intelligence ¹ ». Il raconte dans la partie inédite du *Journal intime* une anecdote qui montre bien, en même temps que la droiture de son caractère, la générosité de ses sentiments.

En ouvrant un paquet de lettres qu'il avait écrites à une de ses amies, M^{me} de Caffarelli, et que celle-ci venait de lui rendre, il y trouva mêlées deux lettres que le poète danois Bagges en avait écrites à cette dernière, au fort d'une maladie où M. de Biran lui avait prodigué les soins de la plus tendre amitié. Dans ces lettres, Baggesen disait du mal de lui « en termes si légers et si méprisants » qu'il éprouvait en les lisant un sentiment indéfinissable de colère, de dépit, et de tristesse. Il disait notamment « qu'il était plus propre à consoler les femmes que les hommes — que c'était un conseiller de famille, non d'État — qu'il était sujet à fléchir dans des questions politiques d'où pouvait dépendre le salut et la liberté, après avoir promis de tenir bon, etc., — qu'il ne voyait dans le monde que des passions, parce qu'il ne sentait que des impressions — qu'il était un philosophe passif ». La réponse de M. de Biran, toute jaillie du cœur, est touchante par son accent de douloureux regret et de sincérité. « Je perdais encore, dit-il, une de ces douces illusions qui m'ont dominé toute ma vie dans tous les rapports que j'ai eus avec les hommes et les femmes que j'ai aimés et dont je me suis cru aimé, *en leur prêtant toute ma sensibilité et les dispositions affectives de mon âme* », et il examine point par point toutes les critiques malveillantes de celui qu'il croyait son ami : « Il y a du vrai dans ce jugement sévère

1. Naville. *Maine de Biran, sa vie et ses pensées* (XI).

et je crois aussi, exagéré en mal à quelques égards. Je croyais avoir prouvé à M. Baggesen que je n'étais pas incapable de consoler les hommes, car il est ou se croit un homme, et nous avons assez parlé pendant sa maladie de l'étendue et des limites du pouvoir de l'âme sur les affections ou les impressions sensibles pour qu'il sache bien que j'ai fait une étude approfondie de ce pouvoir et que je sais m'en servir, pour consoler, fortifier les autres plus que pour me consoler moi-même. Je sais tout ce qui me manque pour être homme d'État. J'ai peut-être même sous ce rapport des dispositions négatives. Je suis par tempérament aussi trop accessible aux impressions, trop facile à dominer par des affections et des sentiments, et par là même trop variable, trop peu consistant dans mes points de vue, mes projets. Un homme tel que moi ne pourra jamais diriger les affaires de ce monde. Aussi suis-je habituellement désintéressé pour ces affaires et toujours trop pour y appliquer convenablement les facultés de mon esprit. Néanmoins, le sentiment du devoir, celui de la justice et de la vérité, quand je les vois clairement intéressés dans les affaires qui se rencontrent, déterminent toujours mes efforts et excitent mon activité la plus énergique. J'ai prouvé qu'alors je sais être inflexible et point du tout « philosophe passif ¹ ». La suite du journal nous apprend que M. de Biran ne tint pas rigueur à Baggesen ; leurs relations du moins ne furent pas changées. Il avait trop de finesse pour n'avoir pas deviné que la jalousie seule avait pu inspirer à son rival, dans un moment de dépression physique, ces paroles d'ingratitude et de méchanceté, et il était trop indulgent aux faiblesses humaines pour ne les pas pardonner.

Ainsi, timidité, désir de paraître, pour avoir plus de chance de plaire, un fond inépuisable de tendresse pour ses amis, de bienveillance pour tous, tels sont les principaux caractères de la sensibilité de M. de Biran ; ils se résument

1. *Journal intime*, mai 1824, inédit.

en un seul qui est bien d'accord avec ce sentiment de faiblesse que nous avons indiqué en parlant de son tempérament : besoin de trouver un point d'appui en dehors de lui dans l'opinion favorable et les bons sentiments d'autrui à son égard.

Certains écrivains, notamment Caro, n'ont vu dans M. de Biran que le psychologue concentré en lui-même, se complaisant à vivre dans le commerce de ses sentiments et de ses pensées; « c'est un égoïste », a-t-on dit, trop intéressé à soi et à son propre bonheur pour s'intéresser véritablement aux autres et les aimer. On a mis en doute la sincérité de son amour pour sa première femme; on a accusé de tiédeur ses sentiments pour ses filles, qu'il laissait auprès de leur tante, au fond du Périgord, pendant son séjour à Paris. M. E. Naville¹ a fait justice de ces doutes et de ces accusations, qui ne résistent pas un seul instant, à la lecture du *Journal intime* et de sa correspondance. Du reste les âmes égoïstes ont d'ordinaire une trop bonne opinion d'elles-mêmes, pour courir le risque de la perdre, en s'examinant sérieusement. L'observation et l'examen réfléchi de soi-même exigent plutôt au contraire, en même temps que la plus difficile et la plus rare des vertus intellectuelles : la sincérité, la première de toutes les vertus morales, la volonté de se perfectionner. Ce qui est vrai, et ce que M. de Biran remarqua sur lui-même, c'est que l'habitude de s'observer, dessèche intérieurement; l'analyse psychologique dont le but est d'expliquer et par suite d'unifier, appauvrit l'âme, en lui enlevant la fraîcheur et la variété imprévue des impressions, la spontanéité des sentiments. Mais ces effets sont bien peu visibles chez M. de Biran, quoiqu'il s'en plaigne dans le *Journal intime*. Il faut distinguer en lui l'homme et le philosophe. Ce psychologue, si pénétrant, si fin observateur de lui-même, si réfléchi aux heures où il s'analyse, est l'homme le plus spontané qu'il y ait en société. Quand la

1. Naville, *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*, 392-394.

maladie le tient enfermé chez lui, et qu'il revit, en les méditant, les jours passés, alors il se juge, souvent avec sévérité; il prend des résolutions pour l'avenir; puis dès que la santé est revenue, son besoin naturel d'expansion a vite triomphé des résolutions de la veille, et de nouveau il s'abandonne à toutes les influences qu'il subit. C'est un sensitif, chez qui les dispositions affectives, au lieu de se traduire, comme chez un Lamartine, en rêveries poétiques, provoquent la méditation. Au lieu de chanter sa douleur, il l'analyse.

Cela tient aux tendances dominantes de son esprit. Il a peu d'imagination, soit que sa concentration habituelle ait été un obstacle au développement de ses facultés représentatives, soit que celles-ci fussent naturellement faibles. Ce qu'il remarque dans un paysage, c'est moins la forme ou le dessin des choses que la teinte du ciel, la verdure des prairies et des arbres, c'est-à-dire ce qu'il y a de moins défini dans nos perceptions visuelles. Il est plus auditif que visuel. Il aime la musique. Quand il revenait à Grateloup, il aimait, dans le calme et l'intimité de ces réunions de famille qui furent toujours si douces à son cœur, à jouer de la harpe, son instrument favori; mais précisément cet instrument nous émeut plus par le timbre et l'harmonie des sons, que par leur enchaînement mélodique qui est en quelque sorte le dessin musical. C'étaient les sens affectifs qui étaient chez lui le plus développés. Sans parler du sens vital ou organique, dont la vivacité fit le tourment de son existence, il avait le sens de l'odorat très subtil. Dans ses impressions de nature les sensations de fleurs embaumées, d'air pur, tiennent une grande place et sont évocatrices de sentiments. « L'odeur d'une violette, écrit-il en juin 1816¹, rend à l'âme la jouissance de plusieurs printemps. » « Il y a entre les odeurs et les impressions internes dont se compose le sentiment de notre existence une affinité, qui est toute particu-

1. *Journal intime*, inédit.

lière à ce sens. Les odeurs liées à tels sentiments spontanés, ineffables, tels qu'on en éprouve dans la jeunesse, réveillent toujours plus ou moins le même sentiment. On se retrouve jeune encore, amoureux, dans un bouquet parfumé. C'est là où le cœur joue son jeu, indépendamment de la pensée. Quand le voile se soulève, nous scrutons toutes nos pertes et la mélancolie s'empare de nous¹. » A chaque instant, dans les excursions qu'il fit aux Pyrénées, pendant son séjour à Saint-Sauveur en 1816, il nous dit sa joie de respirer l'air pur et vivifiant des montagnes : « Le sentiment qu'on a de la vie, dans ce moment, est ineffable². » « L'air est embaumé, tout respire ici la paix, le calme, la sérénité. On s'y sent dégoûté de la vie artificielle de ce bas monde³. » L'idéal serait, nous dit-il, que ces impressions ineffables fussent isolées de tout souvenir comme de toute prévision. « Les impressions isolées des souvenirs ont ordinairement assez de douceur sans avoir un grand degré de vivacité, et le présent, quand on veut le considérer, à part des tableaux imaginaires du passé et de l'avenir, à part des regrets ou des craintes, est encore peut-être le meilleur moment de l'homme⁴. » C'est d'un sentiment de cette espèce qu'il nous parle dans les premières pages du journal de 1814. Il aimait ces joies sans cause précise, ces extases sans objet, cette langueur qui pénètre tout l'être et où se fondent toutes les discordances de la conscience. Ses impressions et ses sentiments, en face de la nature, ne sont pas déterminés par la perception des formes, mais par l'élément affectif de ses sensations. Cette prédominance de l'élément affectif sur l'élément représentatif dans sa perception du monde s'harmonise parfaitement avec la prépondérance de la sensibilité dans son caractère, et, sous un autre rapport, du sens intime dans sa vie intellectuelle et sa philosophie.

1. *Journal intime*, inédit, 13 juillet 1816.

2. *Id.*, 26 juillet 1816, *id.*

3. *Id.*, 12 juillet 1816, *id.*

4. 28 mai 1815. Naville, 173.

La vérité psychologique, telle qu'il l'entend, est ineffable comme nos sensations affectives ; elle est claire, sans doute, alors qu'elles sont obscures et confuses ; mais cette clarté émane d'une lumière intérieure qui ne ressemble en rien à celle qui éclaire les choses sensibles. La conception que se font du monde les idéalistes n'est pas si différente, qu'il le semble, de la conception réaliste du vulgaire ; c'est celle-ci détachée de toute idée de substance matérielle ; ils font de l'intérieur avec l'extérieur en changeant nos représentations de réceptacle. Au contraire, pour M. de Biran, le monde intérieur tel qu'il se révèle au sens intime, diffère radicalement du monde tel que nos sens externes nous le représentent : le sentiment du moi a cela de commun avec les sensations affectives qu'il est dénué de tout caractère représentatif. Les tendances intellectuelles de M. de Biran concouraient donc avec l'extrême développement de sa sensibilité à en faire un homme *intérieur*. Or nous savons qu'il s'occupa toute sa vie d'administration, de politique, des affaires publiques, de telle sorte qu'il y avait entre ses dispositions naturelles et ses fonctions une véritable contradiction. Comment l'expliquer ? Elle dérive de cette instabilité qui est un caractère essentiel de son tempérament maladif.

Il n'avait aucune des qualités de l'homme politique ; peut-être même, comme il le reconnaît, avait-il des dispositions négatives ! Il était trop impressionnable, trop sensible aux influences du dehors, pour soutenir un programme et tenir tête à l'opposition. Il redoutait la tribune, n'était pas orateur, avait aussi peu de goût que d'aptitude pour l'éloquence politique. « Il y a, dit-il, dans les meilleurs discours de tribune un ton de charlatanisme qui me dégoûte et me semble contraire à la raison. L'éloquence est déplacée quand il s'agit de poser des principes de lois. Je sens que la nature qui m'a appelé à penser, à réfléchir, m'éloignait de l'art oratoire¹. » Les questions qui se traitent à la Chambre ne l'inté-

1. *Journal intime*, inédit, 6 janvier 1817.

ressent pas, « j'y suis de glace, dit-il, et je ne donne aucune attention à ce qui se dit ni à ce qui se fait¹ ». Il assiste aux séances comme à une sorte de représentation dramatique ; il y est spectateur plus qu'acteur, et spectateur le plus souvent distrait. Les affaires ne l'intéressent pas plus que la politique : « J'erre, dit-il, en somnambule dans le monde des affaires². » Il n'a aucune des qualités nécessaires pour les traiter et les régler. Il perd toute présence d'esprit devant l'autorité. Il est franc et cordial avec tous, dénué de toute arrière-pensée et de tout esprit de ruse. Il aime à rencontrer chez autrui la même courtoisie et la même bienveillance dont il se sentait animé lui-même ; ses qualités de cœur et de caractère durent souvent en faire une dupe.

Il se rendait compte et il souffrait de cette contradiction entre ses tendances intellectuelles et affectives et son genre de vie. « Il use sa vie, dit-il, au lieu d'user de la vie » le mieux possible. A certains moments, il prend le parti de renoncer à la politique et de se consacrer tout entier à la rédaction définitive du grand ouvrage philosophique auquel il n'a jamais cessé de penser et de travailler. Il part avec la résolution de ne plus se présenter aux élections ; puis quand il est revenu dans son cher Périgord, qu'il a respiré l'air pur de sa campagne, revu les coteaux familiers, les arbres qu'il a plantés lui-même, l'ennui le prend, il regrette Paris. *L'instabilité de son tempérament s'étend à son caractère.* L'agitation de la ville, si funeste à sa santé, le distrait de lui-même, l'arrache à sa neurasthénie, en ce sens qu'elle l'empêche d'y penser ; en réalité elle l'augmente. D'autre part, il est jaloux de la considération qui s'attache à ses fonctions. Il aime l'aisance qu'elles procurent. Quand il était sous-préfet de Bergerac, il vivait très modestement, et, les derniers temps surtout, il connut la gêne, comme l'attestent les lettres qu'il écrivait à cette époque à ses protecteurs de

1. *Journal intime*. Naville, p. 446.

2. *Journal intime*, 8 février 1819.

Tracy et Degérando. Il est certain qu'il apprécia vivement la vie large et facile dont il jouissait à Paris. Mais il ne pouvait d'autre part s'empêcher de penser, aux heures de réflexion, qu'il payait très cher ces faveurs de la fortune ; et cette pensée lui était de plus en plus pénible, à mesure qu'il vieillissait.

Au fond, nul ne fut dans sa vie « plus passif » que ce philosophe de la volonté ; et Baggesen avait raison sur ce point. Il était en quelque sorte, par tempérament, un sensitif et un instable ; et son intelligence qui était pourtant si pénétrante et si personnelle, ne fut jamais assez forte pour organiser harmonieusement sa conduite. Cela n'est-il pas étrange de la part d'un philosophe qui proclamait l'autonomie de la pensée humaine, et son indépendance, par conséquent, à l'égard des sens et des passions ?

Mais si la pensée, considérée en elle-même, dans son origine et sa nature est autonome, elle ne constitue pas l'homme tout entier. L'homme n'est pas réellement, comme le disait de Bonald, « une intelligence servie par des organes », il y a bien plus de vérité dans l'antique définition « l'homme est un animal raisonnable ¹ ». Or, selon M. de Biran, on ne peut pas rationaliser la sensibilité animale. On n'est jamais sûr de pouvoir commander à ses passions, ou du moins de philosopher avec elles ; car elles dépendent des modifications de nos organes ; et ces modifications se trouvent placées en dehors du domaine de la volonté ; ce n'est que par des moyens indirects, et toujours incertains, qu'elle peut agir sur elles.

Il crut pendant longtemps qu'il dépendait de nous, du moins, que le mal fût circonscrit et localisé dans la sensibilité animale. C'est ce que les stoïciens lui paraissaient avoir admirablement compris. Il est toujours au pouvoir de l'homme de réfléchir, et d'établir la base de ses jugements en soi, non en dehors de soi, dans les mouvements aveugles

1. Naville, t. III, p. 249.

du désir et de l'imagination. Le sage stoïcien vit retiré dans cette partie de lui-même, sur laquelle le destin est sans influence, et où il est assuré de trouver un refuge contre l'instabilité non seulement des événements, mais de son propre tempérament.

C'est ce que crut M. de Biran, jusqu'en 1814, et notamment pendant son séjour à Bergerac. Qu'il ne sût pas toujours conserver sa présence d'esprit, c'était une marque de faiblesse, dont il était seul responsable, à ses propres yeux, et qu'il devait s'efforcer d'éviter à l'avenir. « Vous me demandez, écrit-il à Degérando en 1813, ce que je fais, comment je vis. Vous devez bien croire que je ne suis pas dans un gîte solitaire sans songer beaucoup. Ma vie est presque toute spéculative comme celle d'un homme qui a renoncé à toutes les affaires de ce monde : « Quid tyridatem » terreat securus ! » Je trouve encore trop de distractions forcées dans mon petit monde intérieur. Les liens et les intérêts de famille, les souvenirs du passé, les tableaux du présent qui viennent me chercher, la prévoyance de l'avenir, voilà assez de sujets de trouble. Je m'en affranchis autant que possible par le travail et la méditation psychologiques¹. » C'est dans l'exercice de cette faculté de méditation ou de réflexion que résidait alors à ses yeux le remède à tous ses maux.

Il ne niera jamais l'existence de ce pouvoir qui est libre par nature, ni la possibilité de son exercice ; mais il constata, de plus en plus, qu'en fait les affections organiques, et par suite les mouvements aveugles de l'imagination, viennent souvent troubler la sérénité de l'esprit, et ébranler les plus fermes propos de la volonté.

« Nous pouvons toujours, disent les stoïciens, nous ramasser en nous-même comme en forme de ballon. » « Mais cette forme de concentration, demande M. de Biran, peut-elle être illimitée ? N'est-elle pas renfermée dans les bornes

1. *La Quinzaine*, 16 novembre 1906.

que notre organisation même impose à la volonté¹ ? »

« Baggesen, écrit-il en 1822, attribue à l'âme ou au moi une force propre de direction, de choix et de résistance aux passions, d'où selon lui le remords qu'on éprouve après avoir succombé, en pensant qu'on pouvait faire autrement. J'ai avoué que je connaissais peu ce remords. Il me semble toujours que, mes dispositions étant données avec certaines circonstances environnantes, je ne pouvais agir autrement que je n'ai fait. Je suis ainsi porté à une sorte de fatalisme pratique, quoique toute ma doctrine spéculative se fonde sur la liberté absolue du moi². »

Qu'est-ce à dire, sinon qu'il faut à la volonté, libre par essence, une énergie qui vient d'ailleurs pour triompher, en certains cas, de la résistance des passions, contre laquelle, livrée à elle-même, elle serait réduite à l'impuissance ? Le fond de sa doctrine subsiste, mais l'expérience de la vie lui apprend que la vie active n'est en son pouvoir que sous certaines conditions de la vie organique, qui ne dépendent pas de lui.

Il constate qu'il en est de même de la vie intellectuelle : « Je n'ai plus le calme d'esprit, écrit-il, en 1819, que j'avais autrefois. Quand j'étais plus jeune, je me montais en travaillant, j'avais un temps de verve et de chaleur où les idées se développaient avec une facilité extrême. Maintenant, je me mets au travail avec un certain nombre d'idées que je crois tenir, et qui m'échappent au moment de la rédaction ; je suis embarrassé de retrouver les idées et les mots ensuite n'arrivent pas. Je construis laborieusement une phrase, sans voir sa liaison avec celle qui doit suivre et, en avançant, je suis conduit à effacer ce qui m'a donné le plus de peine à rédiger, faute de liaison avec le reste. Je m'embarrasse, je m'effraye de mes propres idées, j'aborde les principales avec timidité et par des détours, jamais avec fermeté. Le

1. *Journal intime*, 27 octobre 1821, Naville, 338.

2. *Journal intime*, 4 janvier 1822, inédit.

caractère qui me domine au dehors me fait aussi la loi dans mes compositions ¹. » Il se rend compte que, pour exprimer ses idées, il faut une certaine vivacité d'imagination, qui est indépendante de la volonté : « Tout ce qui est spontané, dit-il, est organique ou machinal quand ce seraient les élans du génie ². » Il en résulte que la vie intellectuelle n'est pas entièrement en notre pouvoir : « Je sens que pour être tel que j'aspire à être, pour user convenablement de mes facultés, il faudrait certaines conditions organiques, ou extérieures et supérieures à ma volonté, plus favorables que celles auxquelles je suis soumis, et j'avance dans la vie toujours luttant, faisant des efforts pénibles et presque toujours superflus, dans cette attente et cet espoir d'un changement ou d'un état meilleur qui ne vient pas. Ne serait-il pas plus sage de renoncer à l'espoir et à l'attente d'un progrès impossible ³? »

« Il n'est donc pas vrai que, comme le dit Marc-Aurèle, les flots n'emporteront que ce qui est de la chair ou du sang, sans exercer aucun pouvoir sur l'intelligence. Le flot de la vie entraîne cette intelligence, comme tout le reste ⁴. »

L'instabilité, qui était la marque dominante de son tempérament et de son caractère, finit *par envahir peu à peu son intelligence elle-même*, et réduire à l'impuissance le ressort de toute connaissance comme de toute activité. N'est-ce pas la ruine de sa doctrine philosophique ? N'est-ce pas en particulier la preuve que les *Essais d'anthropologie* étaient dans son esprit destinés non pas à compléter l'*Essai sur les fondements de la psychologie*, mais à y introduire des modifications profondes, et à le remplacer ?

Nous ne le pensons pas. Le point de vue de M. de Biran s'est déplacé. Sa conception de l'homme, qui jusqu'en 1813 est analytique, devient synthétique, dans les *Essais d'an-*

1. Juin 1819, p. 279.

2. 18 février 1818, p. 236.

3. 8 octobre 1819, p. 286.

4. 4 janvier 1822, p. 340.

thropologie. Le moi est libre ; mais, en fait, l'homme est souvent déterminé. Si, au lieu d'envisager isolément chacune des vies qui composent en se combinant la vie humaine, on étudie leurs rapports réels dans les divers états d'âge, de tempérament, de santé, de maladie, on constate que dans la vie humaine, qui est une vie de lutte, les fonctions de la vie animale prennent souvent le dessus sur les facultés de l'homme. M. de Biran aimait à répéter cet adage de Boerrhave : « Animal simplex in vitalitate, homo duplex in humanitate. » Je sens, disait-il encore avec l'apôtre saint Paul, « qu'il existe dans mes membres une loi contraire à cette force libre qui constitue mon existence ». La vie humaine ou la vie moyenne est la scène où entrent en conflit ces deux forces ennemies ; et l'expérience montre que le moi, livré à lui-même, est souvent vaincu. La résistance que lui oppose l'inertie organique peut être singulièrement accrue par la violence des passions ; la volonté est dès lors comme réduite à néant ; au lieu de se manifester par un effort énergique et vainqueur, ce n'est plus qu'une simple velléité, un pâle et inefficace désir. Le sentiment qui en accompagne l'exercice est obscurci, et bientôt éclipsé par les affections organiques. Toute réflexion devient impossible. L'homme retourne à la vie sensitive et ne conserve le sentiment de l'existence, que pour constater son impuissance.

Dans le calme des sens, quand les puissances inférieures qui animent les organes sont disciplinées par le principe de la vie, ce qui est l'état habituel des tempéraments équilibrés, la volonté a sur le cerveau et les muscles l'empire que lui confèrent légitimement sa dignité et sa noblesse ; alors notre âme, maîtresse d'elle-même, puise dans la recherche ou la connaissance de la vérité, dans l'accomplissement du bien, dans la contemplation ou la création du beau, un sentiment de force, de joie tranquille, de contentement qui lui apparaît comme le plus haut degré de félicité, où elle puisse prétendre. Mais cette harmonie des deux forces qui composent notre existence ne dépend pas de nous ; elle est le résultat

du hasard, de la fortune. L'homme est libre, en ce sens qu'il peut toujours, théoriquement, et, en quelque sorte, idéalement, s'affranchir de la tyrannie des affections et des images ; mais, en fait, il est tels états du corps, où la volonté sera toujours impuissante. C'est ce fait que n'ont pas aperçu les stoïciens. M. de Biran savait, par expérience, que cette flamme de la pensée humaine, qui brille d'un éclat si pur, dans une âme apaisée, vacille et s'obscurcit dans le tumulte des sens, et devient trop pâle et trop incertaine pour éclairer notre route et assurer nos pas. Mais il ne s'en tint pas à cette douloureuse constatation ; cela eût été contraire au rythme même de sa sensibilité qui est, avec mille nuances diverses chez tous les individus, le rythme même de la vie et passe de la concentration à l'expansion. Si l'homme ne peut prendre son point d'appui en lui-même, il reste qu'il le cherche ailleurs. C'est en Dieu qu'il espéra le trouver.

Voici d'une façon précise, d'après le *Journal intime*, comment s'opéra en lui cette conversion. La fin de l'année 1814 avait été particulièrement pénible. Il est constamment, et sans cause précise, mélancolique et triste. La société philosophique dont faisaient partie ses amis Ampère, Degérando, Stapfer, Cuvier, Lainé, etc., avait l'habitude à cette époque de se réunir chez lui, tous les quinze jours. « Ces discussions dit-il, ne produisent aucune lumière et ne font que m'irriter. J'ai été agité ensuite, mécontent de moi-même, tournant malgré moi dans ce cercle d'idées, pensant toujours à ce que je devais dire et n'avais pas dit dans le courant de la discussion. Il résulte de là un grand dégoût pour les disputes métaphysiques¹. » Il écrit le 9 octobre : « Je suis dans la première ville du monde, entouré de tous les moyens de jouissance, libre de m'y livrer, avec une fortune très supérieure à celle dont j'ai jamais joui, des sociétés agréables et variées, des spectacles... et rien ne me satisfait. Je m'impose des liens et des privations, je suis toujours dans un état de

1. Naville, *Journal*, 144.

contrainte et malheureux¹. » Du 16 au 22 octobre : « La température se refroidit [chaque jour ; le ciel est brumeux, pluvieux... J'éprouve les modifications ordinaires attachées à cette saison : il y a en général plus d'aplomb, de calme au fond de mon être, plus de force méditative. J'ai la conscience de cette force, mais je ne l'exerce pas. Les distractions forcées, ou celles que je cherche, les devoirs de ma place et ceux que je me donne gratuitement par ma facilité de caractère et le besoin d'être agréable aux autres, les dîners en ville, tout contribue à m'attirer au dehors et à faire de moi un homme fort ordinaire, tandis qu'en restant tranquille dans mon cabinet, je pourrai laisser quelque trace utile et honorable de mon passage sur la terre. Je suis un homme déplacé et manqué ; je ne me trouve en harmonie ni avec les choses, ni avec moi-même². » Le 23 octobre : « jour anniversaire de la mort de Louise Fournier, ma bien-aimée femme, morte à Grateloup. Ce jour me sera triste et sacré, toute ma vie : « Semper amarum, semper luctuosum habebo³ ». Le 24 octobre, il s'éveille dispos, serein, ce qui ne lui était pas arrivé, dit-il, depuis plusieurs mois de séjour à Paris. Mais, du 24 au 30, « il a été languissant, toussant, souffrant de l'estomac, découragé et désespérant presque de lui-même ». A la Chambre, où l'on discute la restitution des biens des émigrés, il constate qu'il n'a pas l'habitude des affaires, qu'il n'entend rien à ce mélange des intérêts⁴ ».

Tel est l'état lamentable de son âme, dans une année où il s'est opéré dans sa fortune particulière un changement inespéré. Il est questeur de la Chambre ; il jouit de tous les avantages et de toutes les commodités de la vie ; « et pourtant, dit-il, je n'ai jamais été moins heureux ! » Que sera-ce lorsque le retour de Napoléon viendra briser sa situation,

1. Naville, *Journal*, 140.

2. *Ibid.*, 141.

3. *Id.*, 142.

4. *Id.*, 146.

lui créer des soucis pour sa liberté personnelle et l'avenir de ses enfants ? Sa mélancolie se transforme alors en une plainte douloureuse et une amère tristesse. « C'est assez longtemps, s'écrie-t-il au terme d'une sombre rêverie, se laisser aller au torrent des événements, des opinions, du flux continu des modifications externes ou internes, à tout ce qui passe comme l'ombre. Il faut s'attacher aujourd'hui au seul être qui reste immuable, qui est la source vraie de nos consolations dans le présent et de nos espérances dans l'avenir.

« *Stat ad judicandum Dominus, stat ad judicandos populos.* Celui qui n'a pas cette idée sans cesse présente, au milieu des bouleversements de toutes choses, lorsque le crime triomphe, que la vertu gémit, abattue, proscrite, calomniée, dénaturée ; celui qui, avec un sens moral, est témoin de toutes ces choses et ne pense pas à Dieu, à la règle éternelle et invariable du juste et de l'injuste, et aux conséquences nécessaires inévitables qui suivent de cette règle, celui-là, dis-je, doit tomber dans le désespoir. Pour me garantir du désespoir, je penserai à Dieu, je me réfugierai dans son sein¹. » (16 avril 1815.) A partir de cette époque, il se nourrira de la lecture des prophètes, de l'*Imitation*, et des œuvres de celui qui deviendra bientôt son auteur préféré, de Fénelon. Dieu finira par entendre son appel et lui répondre. Mais se doutait-il de l'objection redoutable qu'il soulevait, en écrivant en 1822 ? « Quand on est venu au point de renoncer à tout ce qui est sensible, à tout ce qui tient à la chair et aux passions, l'âme a un besoin immense de croire à la réalité de l'objet auquel elle a tout sacrifié, et la croyance se proportionne à ce besoin². »

C'est donc son expérience personnelle de la vie qui conduisit M. de Biran à la religion ; et cette expérience fut assez tardive ; elle ne revêtit du moins la forme religieuse

1. *Id.*, p. 166.

2. *Id.*, 17 février 1822, 341.

que de 1815 à 1824. Tel n'est pas le processus habituel du sentiment religieux. Il se forme, en général, pendant l'enfance. Ampère disait qu'un des trois événements qui avaient eu le plus d'influence sur son caractère et sa vie était sa première communion. Il arrive souvent, dans ce cas, que la foi s'éclipse, pendant la période des passions et de la vie active de l'esprit, pour réapparaître sur le tard : elle se réveille peu à peu et sort des profondeurs de la conscience subliminale où elle n'était qu'assoupie. Rien de tel ne se produisit chez M. de Biran. Nous croyons, malgré cette méditation sur la mort, publiée en 1896¹, qu'il avait écrite à l'occasion de la mort de sa sœur Victoire, que le christianisme ne se découvrit à lui, ou plutôt qu'il ne le découvrit qu'à la fin de sa vie. Cette méditation écrite sous le coup d'une vive douleur, à un âge où la mort fait sur nous une impression profonde, ne nous semble pas avoir toute la signification que lui attribue l'auteur de la préface de cette publication. Elle est intéressante pourtant, parce qu'à côté d'une sorte de discours philosophique sur l'existence de Dieu, qui est sans originalité et sans profondeur, elle contient quelques pages d'un accent très personnel, où se révèle déjà la forme de sensibilité particulière à M. de Biran, et notamment ce besoin, qui se manifeste si impérieusement en 1815, de trouver un point d'appui et une suprême consolation, dans un principe supérieur de justice et de bonté. Mais à l'époque où il écrivait ces réflexions philosophiques, c'est-à-dire en 1793, il ne connaissait de la philosophie que le sensualisme. Il n'est pas étonnant dès lors que la religion lui ait paru plus consolante que cette philosophie négative, et l'on s'explique qu'il se soit écrié : « Philosophie, que tu es triste, et si tu n'étais que mensongère ! » Ce cri n'eût pas jailli de son cœur, quelques années plus tard, lorsqu'il eut découvert dans l'activité du moi le principe de notre vie intellectuelle et

1. *Pensées et pages inédites de Maine de Biran*. Mayjonade, Périgueux, 1896.

morale. Nous en avons la preuve dans l'attitude de son âme, pendant les années qui suivirent la mort de sa première femme, en 1803. Ce n'est pas qu'il eût trouvé dans sa nouvelle philosophie un remède efficace à sa douleur ; mais il faut en accuser la faiblesse humaine ! le pieux Ampère, en pareille circonstance, ne se montra pas plus fort : le temps seul adoucit sa peine. La méditation philosophique, en même temps qu'elle fit une diversion à son tourment, apporta à M. de Biran la résignation. Dans cette cruelle épreuve, il ne semble pas que la pensée de Dieu et de l'immortalité de l'âme se soit présentée à son esprit et à son cœur. Il ne faut donc voir, selon nous, dans cet écrit de sa jeunesse, ou plutôt dans les sentiments qui l'ont inspiré, qu'un épisode isolé de l'histoire de sa vie morale : il faut attendre jusqu'en 1815 pour retrouver dans le journal ou sa correspondance, un pareil cri de détresse et un appel aussi pressant à la justice et à la miséricorde de Dieu. Mais il est intéressant de constater que déjà, à cette époque, c'est sous la pression de la vie intérieure que son âme se tourne vers la religion.

M. de Biran ne fut pas religieux, pendant la plus grande partie de sa vie. Il fut élevé, il est vrai, dans la religion catholique par les doctrinaires de Périgueux ; mais rien ne nous autorise à croire qu'il ait eu dans sa jeunesse les sentiments religieux de son ami Ampère. C'est le contraire qui nous semble exact. Nous n'en voulons pour preuve que les nombreux passages du journal où il se plaint précisément que la foi et le sentiment religieux ne répondent pas à son attente et à sa volonté, et où il accuse « la tiédeur et l'indifférence de son passé à l'égard de la vraie religion¹ ». Même après 1815, on ne voit pas que dans les plus grandes fêtes de l'Église, dans les cérémonies les plus propres à exalter la foi, il ait éprouvé de profondes émotions. Il n'avait pas naturellement le tempérament religieux. Il s'efforça de l'acquérir, sans y réussir jamais parfaitement. La vie lui

1. *Journal inédit*, mai 1818.

devint peu à peu, par suite de la maladie, de l'instabilité de son caractère, un insupportable fardeau. La philosophie, qui servit pendant longtemps à son âme de point d'appui, pour réagir sur elle-même, et se soustraire aux affections du corps, ne lui fut plus d'aucun secours : « Les secours de la philosophie, écrit-il, le 5 mai 1819, sont nuls dans les maladies, car ils se fondent sur des choses ou des idées qui ne dépendent pas de nous ¹ », il dira plus justement encore, sur des sentiments qui échappent à notre pouvoir. C'est parce qu'il sentit la fragilité des biens qu'il avait tant aimés, santé, joie de vivre, relations mondaines, méditation, qu'il se tourna vers Dieu. Le *Journal intime* nous offre, à ce point de vue, un des plus beaux exemples d'expérience religieuse, et des plus intéressants qui aient jamais été, par suite de la complexité naturelle, de la sincérité, et de l'extrême pénétration de l'âme qui en fut le théâtre. On ne peut s'empêcher, en le lisant, de le rapprocher des pensées de Pascal.

Mais, tandis que Pascal part de la foi, M. de Biran y aboutit, et elle ne fut jamais si ferme et si assurée en lui que des doutes jusqu'au dernier moment, jusqu'aux dernières lignes, du moins, du *Journal intime*, ne soient venues l'ébranler. M. de Biran était trop psychologue pour renoncer à examiner le fondement et la valeur de ses croyances ; il n'abdiqua jamais, par un besoin naturel de sincérité, le contrôle de ses opinions : il les voulait fondées sur de solides raisons. Il ne se fût pas contenté de l'argument du pari. Cet argument, nous dit-il, l'a toujours révolté ². Une autre différence qui sépare le *Journal des Pensées*, c'est qu'il n'est pas écrit dans un but apolégétique. M. de Biran songe moins à convertir les autres à la vraie religion, qu'à s'en bien persuader et s'en imprégner lui-même. C'est un philosophe, non un apôtre. Sa philosophie religieuse, s'il avait eu le temps d'écrire son dernier ouvrage, aurait sans doute servi la cause

1. *Journal inédit*.

2. Mayjonade, p. (56). Ouvrage cité.

de la religion, comme le croyait son ami Stapfer, mais de la même façon que l'*Essai sur les fondements de la psychologie* eût servi la cause de la philosophie. Il cherche pour lui-même la vérité dont le bonheur est inséparable ; tout ce qu'il peut pour les autres, c'est de les engager à faire route avec lui. La vérité ne s'enseigne pas du dehors ; elle exige pour être connue un effort ou une expérience personnelle ; et cela est vrai de la vérité religieuse, plus encore, si c'est possible, que de toute autre vérité ; car elle répond à un besoin de l'âme avant d'être une vue de l'esprit. Elle serait lettre morte pour qui ne serait pas intérieurement préparé à l'entendre, c'est-à-dire apte à la découvrir.

Mais il faut reconnaître que l'expérience qui le conduisit à la religion est bien particulière ; elle est étroitement liée à son tempérament maladif, à l'instabilité de son caractère, à son besoin d'expansion, enfin au déclin de ses facultés de méditation.

L'agitation de ses nerfs, les variations continuelles de sa sensibilité organique l'inclinaient à placer le bonheur dans un état de calme durable ; il le jugeait d'autant plus désirable et plus doux qu'il contrastait davantage avec son état habituel. Le mécontentement de lui-même, résultat fatal de la contradiction qui existait entre son genre de vie et ses goûts véritables, augmentait encore le besoin douloureux d'une harmonie stable de ses tendances et de ses facultés. Quoiqu'il ressentît vivement le bienfait de toutes les amitiés rares et dévouées qui l'entouraient, la tendresse naturelle de son cœur trouvait dans le commerce des hommes, et particulièrement dans ses relations mondaines plus de sujets de tristesse que de contentement. Enfin la méditation philosophique, source de joies si pures autrefois, la composition et l'expression des idées étaient devenues pour lui un travail pénible, qui, au lieu de le satisfaire, ne faisaient qu'exaspérer le sentiment de son imperfection. Ainsi se tarissaient peu à peu toutes les sources de bonheur où s'était alimentée son âme ; la foi devait lui apparaître comme

le suprême remède à ses maux, le seul capable d'opérer « la sortie de lui-même » et de le délivrer de la tyrannie d'une sensibilité inquiète et mal équilibrée.

Est-ce que, d'autre part, par sa nature même et en quelque sorte son propre instinct, son intelligence ne conspirait pas avec toutes les puissances de son être à se reposer en Dieu ? Les intuitions visuelles, les concepts nettement définis, la rigueur artificielle des systèmes, tout ce qui parle aux sens et à l'imagination, tout ce qui satisfait en nous la raison raisonnante, nous éloignent selon lui de l'être véritable qui est invisible et ne peut être saisi que par aperception immédiate ou sentiment. La vérité, répète-t-il sans cesse, est ineffable. C'est une illumination, une révélation qui se justifie elle-même, sans qu'il soit besoin ou possible de l'expliquer. Il aspira toute sa vie à cet état de ravissement et d'extase, d'où toute représentation de formes précises est absente. En 1794, il attendait d'une faveur de la fortune, et comme d'une grâce de la nature, l'harmonie silencieuse et l'apaisement de toutes les énergies de sa jeunesse ; plus tard, il découvrit dans l'aperception de la vérité psychologique, le plaisir purement intellectuel de la méditation. Lorsque ces biens ne lui suffirent plus, ou vinrent à lui manquer, il chercha le bonheur où tant de nobles esprits l'avaient trouvé avant lui : dans la contemplation de Dieu. Il était mûr pour la vie spirituelle.

Mais ce serait méconnaître, selon nous, le caractère de la religion, ou de la dernière philosophie de M. de Biran que de l'expliquer exclusivement par les mobiles personnels que nous venons d'indiquer ; c'est aussi la dernière forme que revêt le développement de sa pensée philosophique ; elle marque le couronnement de l'œuvre. Il n'est jamais permis de séparer, dans l'étude de notre philosophe, l'expérience et la réflexion. Il a constamment la préoccupation d'accorder ses idées nouvelles avec ses idées antérieures ; il veut être aussi conséquent qu'il est naturellement pénétrant. Si on envisage les conclusions de sa doctrine de la vie animale et

de la vie humaine, il est aisé de découvrir l'endroit où vient s'insérer la vie de l'esprit.

Nous avons vu comment il avait été amené à dépasser le point de vue de la réflexion, c'est-à-dire de l'aperception immédiate, pour expliquer sa propre existence et l'existence des choses, et à admettre au delà de son existence actuelle et consciente, comme de ses perceptions, une réalité absolue qui échappe à la connaissance. L'âme existe, en tant que puissance d'agir, dans les intervalles où le moi cesse de se manifester; elle existait avant le moi, elle existe après. Comme la conscience ou l'aperception immédiate interne du moi est inséparable de la connaissance proprement dite et lui communique ses formes propres, il en résulte qu'où il n'y a pas conscience, il ne saurait y avoir connaissance : d'où le nom de croyance que M. de Biran donne à l'acte par lequel nous affirmons l'existence de la réalité absolue.

Mais les croyances rationnelles ne dissipent pas le mystère qui nous enveloppe; elles augmentent notre curiosité, au lieu de la satisfaire : elles ne réalisent pas dans notre être l'unité à laquelle il aspire. Que peut la raison, puissance indéterminée, forme sans contenu, pour résoudre la contradiction fondamentale de la nature humaine, la dualité de la sensibilité et de la pensée proprement dite, ou volonté? Le monde sensible échappe à la connaissance qui n'a plus dès lors pour objet que les données de la réflexion; mais nous avons vu combien sont limitées ces données, même quand nous les appliquons par induction à tous les êtres qui nous entourent. Peut-être l'homme se résignerait-il à une ignorance qu'il reconnaît invincible, s'il puisait dans le sentiment de sa liberté une force capable de discipliner ou de maîtriser ses émotions et de produire, par suite, le calme et la tranquillité dont le bonheur est inséparable! Mais l'égalité et la constance du caractère, la paix du cœur lui sont aussi interdites, ou du moins sont aussi soustraites à son pouvoir que l'unité de l'esprit. La vie serait dès lors un insupport-

table tourment s'il n'y avait pas en nous un troisième ordre de facultés qui vint se surajouter aux facultés précédentes, un sens sublime, infiniment élevé au-dessus du moi, comme celui-ci l'est par rapport au sens vital. Et ce troisième sens, qu'on peut appeler le sens religieux, est en nous la manifestation de la raison elle-même, prise à sa source : de la raison divine ; il en est inséparable. Au lieu d'être une forme indéterminée et vide, il est dès lors la pensée la plus pleine et la plus parfaite : il est tout à la fois sentiment, intuition, liberté : il opère en notre âme l'unité que le moi n'a pu faire.

b. *Les faits et leur explication.*

La réalité absolue ne peut se révéler à nous comme telle par des notions proprement dites, puisque la forme de ces notions vient de l'effort musculaire, et que l'effort est la *relation* de l'activité du moi à un terme résistant. Elle se manifeste par des sentiments. M. de Biran avait cru d'abord que les sentiments du beau, du bien, du vrai, étaient toujours liés à l'exercice de la faculté de combinaison des idées ou des images, et étaient par conséquent au pouvoir de la volonté. Si rien ne nous autorise à affirmer qu'il en ait jamais nié l'existence, il admet du moins qu'il existe en nous des sentiments plus profonds et plus puissants, ayant leur source, non plus dans l'activité du moi, mais dans une faculté plus haute, la Raison, en tant qu'on la considère comme participant à la Raison divine, ou comme son reflet dans notre âme. Les sentiments qui dérivent de l'exercice de notre activité n'ont rien de commun avec les affections et les émotions, ils sont tout intellectuels, n'ont rien qui captive et attire ; comme l'astre qui éclaire la nuit, ils sont lumineux, mais froids ; de là vient que la sagesse humaine est souvent impuissante contre les passions. Les sentiments par lesquels se manifeste la vie de l'esprit sont d'un autre ordre.

« Je demande, dit M. de Biran, qu'on distingue les idées

ou les notions pures de l'entendement, de quelque manière que lui viennent ces idées, d'avec les sentiments qui s'y attachent, les transmettent de l'esprit au cœur et les approprient ainsi véritablement à notre nature morale¹. » « L'homme sait par conscience qu'il ne se donne pas, ou que son âme ne se suggère pas à elle-même ces sentiments ineffables du beau, du bon, de la vertu, de l'infini, de la divinité ; la cause, la source de ces hautes suggestions ne peut être subjective ; elle tient à une nature plus élevée que les sensations et les idées de l'esprit, plus haute que tout ce qui est fini². » De même que, dans les notions premières, M. de Biran découvrit, en dehors des données propres de la réflexion, un fond indéterminé qu'il attribua à une faculté distincte, la faculté de croire, il se rendit compte que la source des sentiments qui sont liés à certaines idées de notre esprit n'était pas uniquement en lui, comme il le crut pendant longtemps par suite d'un défaut d'analyse, ou d'une analyse incomplète. De tout temps, dit-il, les sages eurent le sentiment de cette révélation intérieure, par laquelle ils étaient en quelque sorte transportés au-dessus d'eux-mêmes et ravis dans une sphère plus haute que la terre : « Quand Socrate dit à Théagès que, s'il veut faire des progrès dans le bien ou la sagesse, il doit s'adresser à Dieu, c'est moins sans doute pour qu'il lui donne la science ou l'intelligence que l'amour de la sagesse ou l'attrait pour les choses divines³. » C'est ainsi sans doute qu'il faut expliquer la croyance de Socrate à un génie, à un esprit de sagesse qui l'a inspiré. Il se rendait compte que ce n'était pas lui qui créait ses sentiments qu'il reconnaissait être les meilleurs et les plus parfaits qu'il fût capable d'éprouver ; mais qu'ils lui venaient d'ailleurs. Il y a donc bien un ordre de réalité invisible et absolue qui se manifeste à nous par l'intermédiaire du cœur et du senti-

1. Cousin, IV, 151, note.

2. Cousin, IV, 153, note.

3. Cousin, IV, 162, note.

ment, de telle sorte que le cœur sert en quelque sorte de médiateur entre notre pensée et l'absolu qu'elle a pour objet¹.

Mais ces sentiments ineffables, ces aspirations, ces élans momentanés de notre âme vers des vérités sublimes qu'on pressent plutôt qu'on ne les conçoit, nous ne pouvons pas les séparer, non pas sans doute de véritables notions, déterminées comme les notions réflexives, mais plutôt de certaines intuitions, d'illuminations soudaines qui se produisent dans une lumière plus pure encore que celle de la réflexion, et dont elles ne semblent pas se distinguer. Tandis que nos conceptions habituelles sont revêtues des formes de l'espace et du temps, ces révélations n'ont rien de sensible ou d'imaginaire : « Ce n'est pas seulement, dit M. de Biran, une conception, une entente de paroles, c'est une suggestion intérieure de leur sens le plus profond et le seul vrai². » La comparaison faite dans *la République* du souverain bien avec le soleil, est très frappante, et remarquablement juste dans son application aux vérités intellectuelles et morales, et à la manière dont notre esprit les perçoit³. On y trouve presque le sublime de ces paroles divines de l'évangile de saint Jean : « Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, et Lux lucet in tenebris et tenebræ eam non comprehenderunt. » « Ce que la lumière du soleil est dans le monde sensible par rapport à la vue du corps ou aux objets perçus, le souverain bien ou l'esprit de Dieu l'est par rapport à l'entendement et aux êtres intelligibles⁴. » Ainsi M. de Biran est amené à admettre au fond de nous-même une pensée vivante, quoique indéterminée, et qu'elle perde sa lumière en se développant ou se fixant à l'un des signes matériels du langage. Il y a une vérité en nous que nous ne faisons pas, qui nous est donnée, et dont nous sommes les

1. Naville, III, 49. *Fondement de la morale et de la religion*.

2. *Journal intime*, 14 avril 1820, Naville, 298.

3. Cousin, IV, 156, note.

4. Cousin, IV, 156, note.

organes dans ce monde. Telles sont évidemment toutes ces premières vérités morales et religieuses qui ne se prouvent pas et qui sont presque identifiées à l'instinct. Que ces vérités revêtent la forme de la conscience, lorsqu'elles nous apparaissent, comme la loi du devoir, cela est naturel; mais elles ne s'y réduisent pas; elles ont une autre source que la conscience. Il en est même qui gardent leur caractère indéterminé comme le sentiment de l'infini, de la présence de Dieu, etc.

Ce qui prouve bien encore que cette lumière supérieure est distincte de celle qui vient de nous, de notre activité, c'est que celle-ci peut éclairer notre esprit sans que nous aimions ce qu'elle nous fait voir, tandis que toute lumière qui éclaire d'en haut l'intelligence sans que l'intelligence agisse, porte avec elle l'altrait et l'amour pour ce qui luit ainsi dans l'intelligence. « Si le voile qui cache à notre intelligence le vrai absolu tombait tout d'un coup, l'objet de notre connaissance serait aussi l'objet unique de notre amour¹. » C'est lorsque les passions se calment, que l'imagination et la sensibilité sont moins excités ou excitable, que le sentiment religieux se développe en nous; son développement coïncide précisément avec celui de la raison qui est moins troublée dans son exercice et moins offusquée par les images ou les affections qui l'absorbaient. Alors Dieu, le souverain bien sort comme des nuages².

On ne sait pas comment ces intuitions se produisent. On constate seulement que leur présence est accompagnée d'un état intérieur de calme et d'élévation³ pour l'esprit, de douce et profonde paix pour l'âme, qui ne se produit au même degré dans aucun autre état. Elles nous quittent du reste comme elles nous ravissent, subitement, et nous laissent lourdement retomber vers la terre⁴. Elles n'obéis-

1. *Journal intime*, mars 1821. Naville, 320.

2. *Id.*, 6 et 7 juin 1818. Naville, 248.

3. *Id.*, 8 novembre 1819, p. 291.

4. *Id.*, 14 avril 1820, p. 299

sent pas à un art méthodique qui sait où il va ; c'est un art qui nous dépasse infiniment. Notre esprit peut bien dans certains cas se détourner des passions et des images et se tourner vers la lumière pure qui brille au fond de nous ; mais il faut, pour que cette lumière descende en lui et le pénètre intimement, de façon à lui inspirer l'amour du souverain bien, une action, une influence étrangère ; à son défaut, nos idées et nos sentiments restent les manifestations de notre activité et n'opèrent pas la sortie de nous-même ¹ ; c'est là un des effets les plus remarquables de cet ordre de sentiments et d'intuitions, et qui suffit à prouver, que « les vérités morales et religieuses, qui ont le bien pour objet et la perfection pour fin ont une autre source que les vérités psychologiques limitées à l'homme sensible, intelligent et libre, ou dépendent d'autres facultés, comme l'a très bien reconnu Kant ² ».

En même temps qu'elles se découvrent à nous, qu'elles se manifestent de cette façon ineffable que nous avons dite, par des inspirations, des élans, des suggestions vives, des éclairs soudains, elles inclinent notre âme au bien, suppriment les obstacles où se heurte notre volonté livrée à ses propres forces, assurent le triomphe de la vertu, réalisent la liberté. Dans la vie humaine, le progrès est le résultat et comme la récompense de l'effort ; mais l'effort est souvent pénible, et parfois impuissant. Il n'y a plus d'effort dans la vie de l'esprit, plus de difficultés à vaincre, plus de lutte ; l'âme se sent comme soulevée par un levier invisible.

Cette révélation de la vérité absolue fut commune aux grands philosophes et aux héros de tous les temps ; les premiers platoniciens l'ont connue comme les premiers chrétiens. Elle ne fut pas particulière au Christ ; mais elle le pénétra tout entier, devint l'unique principe de sa vie morale, qui en fut toute sanctifiée. Aussi, parmi les âmes

1. *Journal intime*, 28 septembre 1818, inédit.

2. *Id.*, 19 septembre 1818, *Journal*, Naville, 262.

religieuses, nulle n'est plus digne de participer à cette révélation que les âmes vraiment chrétiennes. Nulle n'a plus de chance d'être appelée ou d'être élue. Le témoignage des vrais croyants s'ajoute donc à celui des saints et des philosophes pour attester l'existence de cette vie spirituelle. « Il est impossible, dit M. de Biran, de nier au vrai croyant qui éprouve en lui-même ce qu'il appelle les effets de la grâce, qui trouve son repos et toute la paix de son âme dans l'intervention de certaines idées ou actes intellectuels de foi, d'espérance, de charité, et qui de là parvient même à satisfaire son esprit sur des problèmes insolubles dans tous les systèmes, il est impossible, dis-je, de lui contester ce qu'il éprouve et par suite de ne pas reconnaître le fondement vrai qu'ont en lui ou dans ses croyances religieuses les états de l'âme qui font sa consolation et son bonheur¹. »

Voilà donc établi un nouvel ordre de faits, qu'il n'est pas permis de confondre avec les produits de notre activité. Comment M. de Biran va-t-il les interpréter et les expliquer ?

L'existence de ces faits atteste en nous celle d'un sens sublime, distinct du sens intime et du sens organique. « Enfin dans un troisième progrès intellectuel et proprement moral, dit-il, la conscience relative cesse d'être, se perd entièrement, n'a plus un caractère relatif et s'identifie avec la science, avec la vérité absolue (car il n'y a de science proprement dite que de l'absolu, de ce qui reste le même quand les phénomènes changent), et partant, on peut dire encore qu'il y a une conscience comme une science de réalités absolues... Cette conscience de la vérité se distingue de toute conscience du relatif par un caractère bien frappant, c'est qu'à l'instant où l'esprit a cette conscience de la vérité, il l'aperçoit comme existant indépendamment de toute conception passée, présente et future, c'est-à-dire comme

1. Octobre 1823. Naville, *Journal*, 372.

éternelle, nécessaire ou dont la non-existence est impossible¹. »

A vrai dire, ce n'est pas conscience qu'il faut entendre ; et il est contradictoire, dans le langage de M. de Biran, de parler d'une conscience de l'absolu, la conscience étant essentiellement la relation primitive d'une force en exercice et d'une force opposée qui lui résiste et la limite. Il serait plus juste de parler « d'un sens sublime » que d'une conscience supérieure. Quand ce sens entre en exercice la conscience s'efface et disparaît, comme le soleil en se levant éclipse la pâle lueur des étoiles. Dans l'amour passionné le moi perd peu à peu le sentiment de sa personnalité, qui semble s'absorber dans celle de la personne aimée ; de même, dans l'amour de Dieu, le mystique croit vivre en Dieu.

De même que le sens organique et le sens intime ont leur siège, ou du moins leur condition d'exercice, leur instrument, dans un organe déterminé, M. de Biran semble admettre avec saint Augustin, qu'il y aurait « au-dessus de l'organisation sensitive animale et de l'organisation musculaire de l'homme, une organisation plus fine, plus épurée, dont les précédentes ne seraient que l'enveloppe, et qui servirait d'instrument à ce sens supérieur ». « C'est cette partie intérieure, éminemment sensible, qui s'affecte et s'émeut, dit M. de Biran, à la suite des idées ou des sentiments de l'âme les plus élevés² », c'est sur elle, sur ces ressorts subtils et mystérieux que s'exercerait, comparable à celle d'un magnétiseur, l'action de Dieu et des autres esprits.

Ce sens ne crée pas son objet ; de même que l'homme, éveillé par quelque affection ou une image vive, aperçoit cette affection ou cette image comme préexistant à la conscience qu'il en a présentement, les notions d'infini, d'éternel,

1. Naville, t. III., 30, *Fondement de la morale et de la religion*.

2. Naville, *id.*, 531. *Anthropologie*.

d'indéterminé étaient de même présentes à l'âme avant que nous les remarquions¹. Que sont donc ces vérités éternelles, ces inspirations prophétiques ? Ce sont les attributs, bien plus le verbe ineffable de Dieu, c'est Dieu lui-même manifestant sa présence en nous. « Si quelque chose pouvait nous donner une image grossière de cette pensée divine, dit M. de Biran, ne seraient-ce pas ces illuminations subites du génie, ces élans momentanés vers des vérités sublimes, ces éclairs vifs qui percent quelquefois les nuages dont notre entendement est obscurci, ces inspirations, ces sentiments ineffables par lesquels notre âme se trouve en contact instantané avec la source de toute vérité, de toute lumière, par lesquels nous sentons Dieu avec l'infini. C'est par ces mouvements intérieurs que Dieu parle à nos âmes et se révèle ou se manifeste. C'est ce langage qu'on aspire à entendre toujours, quand on a eu le bonheur de l'entendre une fois². »

Ainsi, pour M. de Biran, Dieu ne se prouve pas, il se sent. « Lorsque je pense à Dieu, à la cause universelle, je vois Dieu et non pas sa représentation comme dans une idée qui aurait un objet distinct d'elle-même au dehors ; comme en pensant à la lumière qui m'éclaire, je la vois et non pas seulement son idée³. » Cette intuition de la lumière n'est pas originellement un fait de conscience, elle devient telle lorsque le moi existe, et par son opposition au moi. C'est dans le même sens qu'on peut dire que Dieu est un fait de conscience : Dieu existe pour celui qui le voit. Il n'y a pas plus à expliquer comment on passe de l'idée de Dieu à son existence, qu'on explique comment on passe de l'idée d'étendue à l'étendue ; « l'étendue n'est pas une modalité représentative de notre âme », comme le voulait Arnauld. De même Dieu n'est pas une idée, mode de mon entendement ;

1. *Journal*, 27 décembre 1818.

2. Naville, t. III, 240. *Origine du langage*.

3. Naville, *id.*, 276, *Origine du langage*.

c'est une réalité, que j'aperçois directement quoique très imparfaitement. L'existence de Dieu est dans son ordre un fait primitif, comme l'existence du moi, comme l'étendue objet d'intuition. Mais Dieu et l'étendue n'existent que pour un être qui a conscience de soi ; de telle sorte que l'existence de soi reste bien, dans l'ordre de la connaissance, le seul fait primitif.

Telle est la voie par laquelle M. de Biran s'élève à Dieu ; ce n'est pas par progrès de raisonnement. Dieu se découvre à lui comme le lieu de ces vérités nécessaires que notre esprit conçoit mais qu'il ne fait pas, qui étaient par conséquent avant qu'il les conçût, qui seraient même quand aucune intelligence faite comme la nôtre ne les concevrait. Ces vérités sont les attributs d'une raison éternelle à laquelle peuvent participer toutes les intelligences qui veulent la consulter, et qui participent par cela même à sa science absolue, infiniment élevée au-dessus de la science humaine. Là est la source tout à la fois de la vérité absolue intellectuelle et de la vérité morale, de l'absolu du devoir, de la règle invariable des mœurs. C'est en ce sens qu'on peut dire avec Bossuet : « ce n'est pas la vérité qui s'accommode au jugement de l'homme, mais tout jugement humain, pour être véritablement moral, devra s'accommoder à la vérité, à l'absolu de la loi divine. » Là est la base réelle, par conséquent, de la morale comme de la législation ; car, point d'obligation certaine sans loi et point de loi sans législateur¹. »

Cette faculté de l'absolu, que M. de Biran considérait comme la source de nos croyances, lui apparaît donc, maintenant, comme une manifestation de Dieu ; au fond de la conscience, antérieure et supérieure au moi, existe une réalité infinie qui le dépasse. On ne saurait expliquer autrement l'existence des vérités éternelles et ce sentiment de l'infini qui s'empare de nous à certaines heures : c'est vrai-

1. Naville, t. III, 62. *Fondements de la morale et de la religion*.

ment le sentiment de la présence de Dieu en nous. Là est la source de toute consolation et de toute joie. Aussi, aux yeux de ceux qui l'ont trouvée en eux, la personne de Dieu se concrétise peu à peu¹ ; il leur apparaît comme un père, comme un bienfaiteur, comme un ami ; nos sentiments de respect, d'amour, de reconnaissance, se polarisent autour de cette idée. Enfin, ils le conçoivent comme cause de leur existence, et de toute existence.

Du moi qui se saisit comme cause, il est impossible de s'élever à Dieu. Le moi est dans la sphère de la connaissance proprement humaine, c'est-à-dire de la deuxième vie, une sorte de divinité qui d'abord ne reconnaît et ne peut reconnaître comme antérieure à elle aucune autorité ; mais M. de Biran a reconnu la nécessité d'admettre au delà du moi, qui n'existe pour lui-même que dans la durée perçue, la réalité absolue de l'être qui reste ou qui dure dans l'intervalle de deux instants donnés, en d'autres termes, l'âme. Si le moi, tant qu'il prend son point de vue en lui, ne peut s'anéantir lui-même et se supposer non existant, quand il considère son être absolu, c'est-à-dire l'âme, il peut avoir l'idée de la contingence de son être. Il sait d'ailleurs et du dehors qu'il a commencé, que son âme n'a pas été de tout temps unie à son corps, et que cette union n'existera pas toujours. Comme, d'autre part, il admet l'existence d'un être infini, au delà duquel on ne peut remonter, il a la possibilité de s'élever de l'âme à Dieu, comme à la cause créatrice des existences. Nous avons ainsi entre l'ordre de l'absolu ou de la croyance et l'ordre de la conscience ou de la connaissance, une sorte de proportion. Dieu est à l'âme ce que le moi est à l'action motrice et au sentiment de cette action. Mais qui dit proportion, dit rapport, et par conséquent connaissance. Il ne s'agit pas là d'une connaissance proprement dite, c'est-à-dire d'une déduction, mais d'une simple analogie.

1. Naville, t. III, 59. *Essai sur les fondements de la morale et de la religion.*

Entre Dieu et moi, les deux pôles fixes, immuables de la pensée, et qui sont des faits, se trouve une multitude d'intermédiaires que la raison discursive cherchera toujours vainement à parcourir. Ce n'est pas par la dialectique du raisonnement que l'on s'élève dans cet ordre d'absolu, mais par le sentiment, par une sorte d'inspiration, de poésie. Nous trouvons, à ce sujet, dans le *Journal intime*, à la date du 17 mai 1815 une page significative et qui nous paraît bien traduire la dernière pensée de M. de Biran sur ce point.

« J'ai éprouvé ce soir, dans une promenade solitaire faite par le plus beau temps, quelques éclairs momentanés de cette jouissance ineffable que j'ai goûtée dans d'autres temps, et à pareille saison, de cette volupté pure qui semble nous arracher à tout ce qu'il y a de terrestre pour nous donner un avant-goût du ciel. La verdure avait une fraîcheur nouvelle et s'embellissait des derniers rayons du soleil couchant ; tous les objets étaient animés d'un doux éclat ; les arbres agitaient mollement leurs cimes majestueuses ; l'air était embaumé et les rossignols se répondaient par des soupirs amoureux auxquels succédaient les accents du plaisir et de la joie. Je me promenais lentement, dans une allée de jeunes platanes que j'ai plantés, il y a peu d'années. Sur toutes les impressions et les images vagues, infinies, qui naissaient de la présence des objets et de mes dispositions, planait ce sentiment de l'infini, qui nous emporte quelquefois vers un monde supérieur aux phénomènes, vers ce monde des réalités qui va se rattacher à Dieu comme à la première et à la seule des réalités. Il semble que, dans cet état où toutes les sensations extérieures et intérieures sont calmes et heureuses, il y ait un sens particulier, approprié aux choses célestes, et qui enveloppé dans le mode actuel de notre existence est destiné peut-être à se développer un jour, quand l'âme aura quitté son enveloppe mortelle.

« J'étais conduit par mes méditations psychologiques du matin et des jours précédents à m'élever au-dessus des phé-

nomènes, pour concevoir les causes ; et il me semblait que je trouvais dans ce moment une facilité particulière, comme un charme tout nouveau à ces abstractions intellectuelles qui séparent des objets de nos sensations tout ce qu'il y a de *phénoménique* pour saisir les causes ou les forces productives de ces phénomènes. C'est là un point de vue de l'univers, diamétralement opposé à celui de la poésie ordinaire, mais qui admet une sorte de poésie, la plus élevée sans doute, puisque c'est elle qui a sa source dans le sentiment de l'infini, et qui pourrait réveiller ce sentiment et le peindre à l'imagination, si notre langage grossier fournissait des couleurs appropriées, ou si l'infini pouvait se représenter. L'inspiration du génie est un essor momentané vers les régions de l'infini ¹. »

Ainsi Dieu présent à l'âme, au cœur, eût dit Pascal, à titre de fait, immédiatement senti par conséquent, non prouvé par voie de raisonnement, puis, cette croyance une fois née dans l'esprit, essai de relier à Dieu, non par les anneaux d'une chaîne de déductions, mais par une sorte de vision sublime et poétique, l'âme et les autres existences, voilà, selon nous, comment on peut expliquer et accorder les uns avec les autres les textes nombreux et si opposés en apparence que l'on trouve dans les derniers écrits de M. de Biran sur cette importante question. Du point de vue du moi ou de la réflexion il n'avait pas la possibilité de s'élever à Dieu, mais sa théorie de la croyance, c'est-à-dire au fond des noumènes, lui préparait la voie. En somme, cette conception n'est pas sans analogie avec celle de Kant. D'une part, du point de vue de la réflexion, on peut être conduit à poser l'existence d'un mode de réalité inconnaissable, des noumènes. (Nous avons vu que pour M. de Biran cette réalité est connue dans une certaine mesure.) L'âme considérée en soi peut dès lors être conçue comme contingente et recevoir ses modes comme son existence d'une réalité supérieure et distincte

1. *Journal*, p. 171-172.

d'elle. D'autre part, nous avons l'intuition de l'existence même de Dieu, inséparable de ses attributs ou de certaines révélations intérieures. (Mais cette intuition n'a rien de commun avec l'aperception de soi !) — Dès lors apparaît la possibilité, pour obéir et satisfaire à ce besoin d'unité qui est au fond de l'âme humaine, de rattacher l'âme et toutes les existences finies à Dieu. L'unité qui ne peut se faire du point de vue du moi se réalise alors dans le point de vue de l'absolu et de Dieu. Mais elle ne s'y réalise pas comme objet de connaissance.

Il ne faut pas mettre sur le même plan toutes ces idées. L'existence de Dieu est un fait, qui nous est immédiatement donné, et dont ne peuvent douter que ceux à qui manque le sens approprié à cet ordre de réalité. Ce fait sert de point d'appui aux croyances métaphysiques ou religieuses, tant intellectuelles que morales. Mais ces croyances n'éclairent que très incomplètement la réalité absolue. Dieu seul l'entend parfaitement. Nous l'entendons nous-même dans une certaine mesure, en tant que nous participons à sa science, assez pour nous rendre compte que le monde et le moi lui-même, en tant qu'ils sont objets de connaissance, ne sont que de pâles copies de la réalité. La réalité absolue est d'un autre ordre. Elle n'est point abstraite du moi ; « le pur moi absolu, que Fichte oppose au moi empirique, ne s'obtient pas par abstraction. C'est un concept ontologique d'une tout autre nature ¹ ». Nous en avons le sentiment dans certains états privilégiés, aussi brefs que rares : c'est à ces hauteurs tout ce qu'un esprit limité comme le nôtre peut entrevoir. Il ne faut pas s'étonner que nous ne puissions nous élever plus haut. La science humaine ne peut prétendre à résoudre tous les problèmes. L'important, c'est qu'elle établisse sur un fondement assuré les connaissances nécessaires à la vie morale, telles que l'existence du moi, des autres êtres, de Dieu, etc. ; et que pour le reste, pour le mystère dont se

1. 3 janvier 1817. *Journal*, inédit.

trouve enveloppé notre existence, elle laisse le champ ouvert aux hypothèses : la religion pourra ainsi résoudre les problèmes que la philosophie ne peut que poser, mais que seule elle pose. Du reste, le philosophe, à défaut de connaissances certaines et de croyances nécessaires, a pour se guider dans les problèmes métaphysiques l'analogie.

Nous ne savons pas comment Dieu agit sur l'âme, puisque nous ne savons même pas comment le moi agit sur le corps, mais du moins nous pouvons admettre que cette action est analogue à celle de la force vitale ou organique sur nous : « C'est ici, dit M. de Biran, que les systèmes physiologiques et théologiques, tout éloignés et opposés qu'ils paraissent, peuvent se rejoindre dans une même idée, savoir celle d'une force indépendante de notre volonté, qui nous modifie malgré nous, de qui dépend notre bonheur ou notre malheur, qui fait même ou exécute en nous ou dans notre corps tout ce que la volonté détermine. Cette force est-elle aveugle ou destituée d'intention ? C'est le *fatum* du corps, l'instinct aveugle, le principe de vie reconnu par les physiologistes comme soumis aux lois de la médecine et de l'hygiène. Est-elle intelligente et souveraine dans toute la nature ? C'est Dieu dont l'action efficace suit les lois de la grâce. Des deux côtés sont des mystères impénétrables, des questions insolubles ou dont les prétendues solutions sont toutes dans le champ de la logique¹. »

Notre âme, dit encore M. de Biran, semble obéir à diverses attractions comme ce que nous appelons la matière. Tantôt les affections du corps attirent à elles presque toutes ses forces et la fixent ou l'absorbent, au point que la personnalité, la liberté peuvent disparaître entièrement et que l'homme se trouve réduit à la simplicité de l'animal. Tantôt l'âme obéit à une attraction tout à fait opposée, « c'est la vie mystique de l'enthousiasme et le plus haut degré où puisse atteindre l'âme humaine, en s'identifiant autant qu'il est en

1. *Journal*, avril 1821, p. 324.

elle avec son objet suprême, et revenant ainsi à la source dont elle est émanée ¹ ».

Les effets du magnétisme nous font concevoir, jusqu'à un certain point, cette influence surnaturelle de la grâce divine sur nos âmes. « On pourrait ainsi constater deux états opposés de l'homme où c'est comme un autre être, une force autre que sa force personnelle ou même que sa force propre animale, qui agit en lui, sans être lui ². »

M. de Biran admettait la possibilité d'une action à distance des âmes les unes sur les autres, c'est-à-dire indépendantes des organes des sens... « Le jour de la mort d'Henri IV, dit-il, Ravallac rôda autour du château, attendant le moment où le roi sortirait, guettant sa victime. Pendant tout ce temps, le roi éprouvait des angoisses extraordinaires, était agité de pressentiments sinistres, donnait et révoquait différents ordres, etc. Il était comme fasciné par le voisinage du monstre. Donc la pensée, la volonté et toute la force d'une âme atroce agissaient en ce moment sur celle du bon roi d'une manière immédiate et la tenaient par ses impressions funestes comme fascinée. Le même effet s'observe dans des circonstances où les sens servent d'intermédiaires naturels à l'action ; on l'attribue à ces instruments ou à ces causes occasionnelles qui ne sont qu'auxiliaires et non point essentiels ou indispensables. On connaît l'empire des imaginations sur les esprits faibles ; il tient à une cause semblable. Il y a une condition semblable dans les hommes faits pour dominer leurs semblables. Dans les assemblées, il y a des hommes qui influencent, d'autres qui sont influencés par de tels moyens inconnus à ceux qui les éprouvent ³. »

On pourrait croire, lorsque c'est l'imagination qui sert d'intermédiaire à cette action, ou du moins lorsque cette action se manifeste par des impressions sensibles, qu'elles

1. Naville, t. III, 521. *Anthropologie*.

2. *Journal*, octobre 1823, 370.

3. *Journal intime*, inédit, avril 1816.

sont le produit spontané de nos organes, mais ces conceptions, ces révélations peuvent n'avoir rien que l'imagination puisse saisir; il semble bien dans ce cas que ce soient des témoignages authentiques d'une force supérieure ¹.

L'influence de Dieu, comparable à celle du magnétiseur, s'exercerait sur ce sens mystérieux auquel M. de Biran attribuait une organisation subtile. Il y aurait là un moi plus profond que le moi conscient, comme nous autorise à le supposer ce qui se passe dans le somnambulisme magnétique; nous constatons en effet dans cet état l'existence de deux moi distincts, qui s'ignorent l'un l'autre; c'est ainsi que le moi n'a aucun souvenir, dans l'état de veille ordinaire, des impressions qui se produisent dans l'état de magnétisme ². L'analogie serait plus grande encore entre l'état magnétique et l'état mystique, dit M. de Biran, si ce que lui rapportait Degérando dans une conversation sur ce sujet est exact. « L'une des dispositions les plus remarquables qui se développent dans le sommeil magnétique, c'est, disait-il, celle qui porte beaucoup de somnambules (ceux mêmes qui n'ont aucun penchant aux idées mystiques) à s'élever à la divinité par des sentiments religieux, et à éprouver une sorte de dégagement des choses de la terre. Le silence complet des sens externes, par lesquels nous tenons aux choses de la terre, doit laisser dans ces états plus de liberté à l'action des facultés de l'âme, appropriées à son état futur et aux idées relatives à la cause de son existence ou à la source de ses lumières ³. »

M. de Biran ne prétend pas que cette analogie qui le frappe entre ces deux états soit absolue et concluante; il ajoute au contraire « tout cela est encore obscur, sujet à une foule d'incertitudes et d'anomalies ». Mais, quelle que soit l'incertitude de ce mode d'explication, c'est le seul qui s'offre à

1. *Journal intime*, 13 mars 1822, p. 342.

2. *Commentaire inédit du livre de Deleuze sur le magnétisme*.

3. *Journal intime*, 4 octobre 1818, inédit.

l'esprit quand il cherche à se faire une idée de l'action de Dieu sur nous.

En vertu de la même analogie, on peut se demander, dit-il, si nous ne sommes pas, sans le savoir, en relation avec d'autres esprits que Dieu et nos semblables. « Si l'homme¹ peut lire dans l'âme de l'homme et communiquer avec lui par la pensée, pourquoi l'esprit ne communiquerait-il pas avec l'esprit qui a de l'affinité avec lui (autrement que par l'intermédiaire sensible de signes artificiels) ? L'Univers entier n'est-il pas un organisme où tout ce qui a de l'analogie se rapproche, où tout ce qui est semblable s'attire physiquement et psychologiquement ? Notre corps n'est-il pas en liaison intime avec des parties du système solaire autres que le globe où il est attaché ? Notre œil terrestre communique avec la voie lactée. Pourquoi notre œil spirituel n'aurait-il pas des relations aussi directes avec les êtres auxquels il est approprié ? L'empire des intelligences ne doit-il pas avoir ses lois, ses moyens de communication, ses sympathies, comme l'empire de la nature et, dans chacun des deux hémisphères de l'univers, chaque point ne correspond-il point sympathiquement à un point semblable ? »

Ces relations ne se borneraient pas vraisemblablement à celle que nous avons avec les autres êtres, pendant leur vie. La mort au lieu d'être un anéantissement pourrait bien être un affranchissement, le passage à une vie plus élevée et plus complète. « N'est-elle pas pour les âmes ce que la décomposition ou la désagrégation d'un corps composé d'êtres simples ou de forces qui sont empêchés dans cet état de se manifester est pour ces forces devenues isolées et en quelque sorte libres ou du moins indépendantes² ? »

« Du moment, dit-il dans un autre endroit, où par la mort nous n'appartenons plus à telle partie de l'univers qui nous traçait la sphère de nos idées, de nos sentiments et de nos

1. *Journal*, mars 1822, inédit.

2. Cousin, t. III, 60. *Aperception immédiate*.

volontés, n'appartenons-nous plus à l'univers entier ? Et faire cesser la seule relation que l'expérience nous fasse connaître, n'est-ce pas rendre possibles toutes les relations imaginables et correspondantes à tous les points de l'espace et de la durée ¹. »

Si les âmes sont immortelles, pourquoi donc n'entreten-drions-nous pas des relations avec les morts ? « Oh ! mon ami, s'écrie M. de Biran, après la mort du jeune Loyson, si, comme nous l'avons pensé ensemble quelquefois, les âmes ont un mode de communication intime et secrète, auquel les corps ne participent pas, votre âme, ne pouvant plus se manifester maintenant par ces moyens visibles dont l'usage m'a tant de fois édifié et consolé, doit avoir d'autres moyens de se faire sentir à la mienne et de lui inspirer des sentiments meilleurs, des croyances plus fixes ². »

Ce sont là des opinions, des croyances non nécessaires, qu'il ne faut pas plus confondre avec les données du sens religieux qu'il n'est permis de confondre avec les connaissances fondées sur le sens intime les classifications qui reposent sur les analogies des faits sensibles. Mais l'analogie n'est pas sans valeur, et il se pourrait, quoique nous n'en puis-sions rien savoir avec certitude, qu'elle fondât ces opinions vraies, ces inspirations dont parle Platon. En réalité, il n'est pas facile de discerner dans la vie de l'esprit, le vrai du faux, le certain de l'incertain ; et il semble que M. de Biran ait eu pendant longtemps des doutes à ce sujet. Il s'est souvent demandé si le sens religieux n'était pas en réalité le sens organique. La mysticité n'a-t-elle pas ses illusions ? Ces inspirations prophétiques, ces extases, cet état de béatitude dont nous parlent les âmes religieuses, et certains philosophes, ne dérivent-elles pas de dispositions organiques ? Est-ce que, dans l'état de somnambulisme, on n'éprouve pas des états analogues ? Ce qui est

1. *Journal*, 3 janvier 1817, inédit.

2. *Id.*, 27 juin 1820, Naville, 308.

certain, c'est que ce n'est pas nous qui nous donnons ces suggestions intérieures ; la vérité, que nous concevons par notre propre effort, n'a pas cette efficace ; le moi livré à lui-même, à ses seules forces, est presque toujours à la merci d'une affection organique, d'une émotion. Mais celles-ci précisément acquièrent dans certaines circonstances un empire extraordinaire. Pourquoi n'admettrait-on pas que nos sentiments les plus élevés qui sont de même nature que nos émotions, en ce sens qu'ils sont subis, ont la même origine ? Si les effets sont les mêmes, il semble juste de les rapporter à la même force, comme à leur cause.

Or, précisément, ils ne sont pas les mêmes pour celui qui les a éprouvés. Le corps ne se manifeste guère à la conscience, du moins chez les tempéraments maladifs, que par l'embarras, l'inquiétude, le dégoût de la vie ; quand il est dispos et joyeux, cette émotion, à laquelle M. de Biran fut si sensible toute sa vie, ne laisse aucune trace de son passage, et nous porte plus aux vains divertissements qu'aux pensées sérieuses. Au contraire les sentiments religieux vivifient et fécondent notre esprit, nous rendent facile la pratique des vertus les plus difficiles, comme le renoncement aux plaisirs et aux biens du monde. Ils n'ont avec les émotions qu'une ressemblance toute négative, à savoir qu'ils ne dérivent pas du moi ; mais leurs fruits sont bien différents.

S'il était prouvé que nos idées et toutes les opérations de l'esprit se réduisent à la sensation, comme le pensent les disciples de Condillac, on pourrait dans ce cas hésiter à attribuer une autre source à ces sentiments que nous subissons comme les affections de plaisir et de peine. Mais M. de Biran a établi l'existence d'une activité propre du moi, et d'un ordre de facultés purement intellectuelles ; d'autre part, la théorie de la croyance lui ouvre le monde des noumènes, ou de la réalité absolue. N'est-il pas dès lors extrêmement probable que ces sentiments que le moi ne peut engendrer par sa propre activité, dérivent d'une source plus élevée et manifestent la présence de Dieu en nous ?

Cependant de tels arguments ne sont pas décisifs ; il s'en rendait compte lui-même ; il les employait, pour se convaincre dans les moments de doute ; mais rien ne vaut, ici comme dans les autres ordres de vérité, le témoignage de l'expérience. Or, par suite de cette instabilité de son caractère que nous avons constatée, M. de Biran avait sur ce point des expériences différentes : il était ballotté entre des sentiments contraires. Quand il est bien portant et en bonne fortune avec lui-même, il n'éprouve pas le besoin des secours de la religion, et il doute de ses lumières ; il remarque tout ce qu'il y a de passif et de mécanique dans la prière, et se demande si là n'est pas l'unique cause des sentiments qui l'accompagnent. Puis, lorsque la maladie, et son cortège de souffrances, d'inquiétudes physiques et morales, réapparaît, il se tourne de nouveau vers Dieu, il implore la grâce, parfois lente à venir, et retrouve la foi qu'il avait momentanément perdue. Tous les croyants ont connu ces alternatives de sécheresse et d'ardeur, mais, au lieu d'attribuer le premier état à l'abandon de Dieu, M. de Biran, du moins pendant qu'il l'éprouve, l'explique par des causes naturelles ; il attribue de même les mouvements d'enthousiasme religieux à l'influence des organes, et d'un certain régime physique et moral, il devient sceptique en religion.

A mesure qu'il vieillit, cette incertitude ¹, ces heures de doute, sont de moins en moins fréquentes.

Quelques mois avant de mourir, il écrit dans le *Journal intime* : « J'entends maintenant la communication d'un esprit supérieur à nous, qui nous parle, que nous entendons au dedans, qui vivifie et féconde notre esprit, sans se confondre avec lui ; car nous sentons que les bonnes pensées, les bons mouvements ne sortent pas de nous-mêmes. Cette communication intime de l'esprit avec le notre propre quand nous savons l'appeler ou lui préparer une demeure au dedans est

1. Cette incertitude nous paraît inévitable, chez celui qui fonde la religion sur l'expérience.

un véritable fait psychologique et non de foi seulement. ² »

Ainsi se trouve établie par M. de Biran, avec l'existence d'un nouvel ordre de faits, la possibilité d'une vie nouvelle : la vie de l'esprit qu'on peut appeler aussi la vie religieuse. La religion n'est donc pas, comme le dit Cousin, une incon séquence dans la philosophie : elle ne s'entend que par elle ; elle en est le couronnement, le sommet. La vie de l'esprit ne se réduit pas assurément à la vie réflexive, pas plus que celle-ci n'est le simple développement de la vie animale : c'est que, pour M. de Biran, il n'y a pas qu'une seule forme de l'être, et que les formes supérieures ne se ramènent pas aux formes inférieures. Les philosophes doivent prendre garde à l'écueil où sont venus échouer les Spinoza, les Hume, et tant d'autres puissants esprits : la chimère de l'unité absolue. La vérité philosophique n'est pas le résultat d'un effort dialectique ou logique : c'est le fruit de l'expérience réfléchie, c'est-à-dire d'une pensée qui conserve, en s'observant, sa spontanéité vivante et sa complexité. La vie religieuse lui apparaît ainsi comme la plus haute forme de la vie intérieure. Il finit par découvrir en lui un moi plus profond que sa personnalité consciente, un mode d'existence qui n'est pas donné à tous également, ni à chacun, à tout instant, mais qui, à ceux qui l'ont vécu, apparaît comme la véritable raison de vivre. Avant d'en avoir fait l'expérience, l'homme l'appelle en quelque sorte de ses vœux, comme s'il pressentait que seul il pût satisfaire ses aspirations les plus intimes.

Tel fut le vrai caractère de la religion de M. de Biran ; Mais nous n'avons fait jusqu'ici qu'indiquer l'origine et la nature des faits sur lesquels elle se fonde ; nous avons procédé par analyse ; il nous reste à l'étudier en elle-même, et à saisir ses rapports avec l'ensemble de sa philosophie ; c'est de ce point élevé que nous en pourrions saisir l'unité.

1. *Journal*, décembre 1823, inédit.

CHAPITRE VI

LA RELIGION DE MAINE DE BIRAN. SES RAPPORTS AVEC SA PHILOSOPHIE

a. *Critique du traditionnalisme de M. de Bonald.* — b. *Critique du panthéisme.* — c. *Rapports de la religion avec la psychologie.*

a. *Critique du traditionnalisme de de Bonald.*

Si la religion de M. de Biran est, comme nous le soutenons, inséparable de sa philosophie, il en résulte qu'il devait être l'adversaire de toute opinion qui, séparant la religion de la philosophie, la fonde exclusivement sur la révélation externe et la tradition, comme de celle qui fondant la philosophie sur une idée fausse, telle que l'idée d'être indéterminé ou de substance, ruine en même temps la vraie philosophie et la religion. C'est en effet ce qui ressort nettement de l'examen qu'il fit en plusieurs endroits, notamment dans l'opuscule intitulé : *Défense de la philosophie*¹ du traditionnalisme de de Bonald, et de sa critique du panthéisme et de ce que nous nommons aujourd'hui le mysticisme spéculatif.

M. de Biran et de de Bonald n'avaient aucune sympathie l'un pour l'autre, et cela s'explique par les différences profondes de caractère et d'esprit qui les séparaient. Autant l'un était indécis dans sa conduite, changeant dans ses opinions, en tout ce qui ne concernait pas la philosophie,

1. Naville, III. La date probable de cet écrit est 1818; mais nous voyons par une note du *Journal intime* du 28 juillet 1823 que ses opinions sur cette question n'ont pas changé.

autant l'autre était ferme et conséquent dans ses actes et ses idées; autant le premier était grave et réfléchi, autant le second était brillant et spirituel. Ils étaient destinés à ne pas s'entendre. M. de Biran se plaint quelque part de n'avoir pu faire comprendre à de Bonald qu'il rencontra à la Chambre, son point de vue scientifique. D'autre part, nous ne serions pas étonné que ce fut précisément à M. de Biran que de Bonald fait allusion dans ses *Recherches philosophiques* lorsqu'il écrit : « Nous nous pensons nous-mêmes, ce qui nous met dans la position d'un homme qui voudrait se peser lui-même, sans balance et sans contre-poids. Jouets de nos propres illusions, nous nous interrogeons nous-mêmes et nous prenons l'écho de notre propre voix pour la réponse de la vérité¹ » et un peu plus loin : « Si nous nous obstinons à creuser nos idées pour y chercher nos idées, à vouloir connaître notre esprit au lieu de chercher à connaître avec notre esprit et par notre esprit, ne risquons-nous pas de faire comme ces insensés du mont Athos qui, des journées entières, les yeux fixés sur leur nombril, prenaient pour la lumière incréée des éblouissements de vue que leur causait cette situation ? L'esprit s'épuise, se dessèche, se consume dans cette stérile contemplation de lui-même : triste jouissance d'un esprit timide que je n'oserais appeler étude et qui le rend inhabile à se porter au dehors et infécond à produire². »

M. de Biran, qui dut se sentir particulièrement visé, répondit avec vivacité et non sans aigreur au réquisitoire violent, plus spirituel que solide, de de Bonald contre la philosophie et les philosophes. Il entreprit la défense de la philosophie dont il ne séparait pas la vraie religion.

De Bonald est un partisan de la tradition, et, par cela même, un adversaire résolu de la philosophie qui ne peut pas se passer du libre examen. Il l'accuse de jeter le désordre dans les esprits, le trouble dans les âmes, l'anar-

1. *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*, t. 1, p. 66.

2. *Id.*, t. 1, p. 68.

chie enfin dans la société. Que l'on consulte l'histoire comparée des systèmes et l'on trouvera, dit-il, qu'il n'y a aucun point qui soit fermement établi et admis par l'unanimité des philosophes¹.

La cause de leur désaccord est dans le point de départ de leurs recherches. Au lieu de prendre leur point d'appui en dehors d'eux, dans un fait objectif, comme nous dirions aujourd'hui, ils veulent le prendre en eux : « Au lieu d'attacher le premier anneau de la chaîne de nos connaissances à quelque point fixe placé hors de l'homme, cet anneau, nous le tenons d'une main et nous étendons la chaîne de l'autre, et nous croyons la suivre, lorsqu'elle nous suit² ».

Le fait primitif, dont il faut partir, ne peut se trouver que dans les faits extérieurs. Cela n'est pas douteux dans les sciences physiques ; mais il en est de même dans les sciences morales ; c'est dans l'homme extérieur ou social c'est-à-dire dans la société qu'on le trouvera. Pour de Bonald ce fait est le don primitif et nécessaire du langage au genre humain³.

Il admet donc l'existence d'une langue primitive que l'on peut retrouver sous les altérations et les variations des langues diverses. Or comment expliquer ce fait si l'on n'admet pas l'existence de Dieu ? C'est Dieu seul, selon lui, qui a pu communiquer aux hommes leur langage. Les vérités morales et sociales, comme celles relatives à l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, l'idée du bien et du mal, etc. toutes notions qui ne sont pas accompagnées d'images, et qui par conséquent ne sont pas dérivées des sens, n'ont pu être connues de notre esprit que par les expressions qui les lui rendent présentes et perceptibles, elles en sont inséparables. « Gardienne fidèle et perpétuelle du dépôt sacré des vérités fondamentales de l'ordre social, la société considé-

1. *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*, t. I, p. 70-80.

2. *Id.*, 66.

3. *Id.*, 85-86.

rée en général en donne communication à tous ses enfants, à mesure qu'ils entrent dans la grande famille¹. » Ainsi l'homme débute dans la vie par la croyance aux vérités universelles et nécessaires à la conservation de la société ; il puise ces vérités dans le langage même, qu'elles soient d'ordre métaphysique et moral ou d'ordre social, « elles doivent recevoir une application commune, usuelle et positive dans la société qui n'est elle-même que l'ordre éternel appliqué dans le temps à la conservation morale et physique du genre humain² ».

« Celui qui les discute se constitue par cela seul en état de révolte contre la société³. » « Le moral de la société ne doit pas plus changer que le moral de l'homme⁴. » Et il ne saurait changer sans entraîner nécessairement sa chute, sa ruine.

Par conséquent les croyances philosophiques et religieuses ne sont pas objet de discussion, ni livrées aux disputes des philosophes. « Un peuple de philosophes serait un peuple de *chercheurs* et un peuple sous peine de périr doit savoir et non pas chercher. » Ces croyances, il faudrait dire selon de Bonald ces certitudes, viennent d'une révélation externe et sont conservées par la tradition qui est en quelque sorte le dépôt constitué par ce fond commun à toutes les langues, mais qui nulle part n'est plus claire que dans les *Ecritures* : celles-ci peuvent être considérées comme la parole même de Dieu⁵. Au critérium illusoire de l'évidence, il convient donc de substituer celui de l'autorité, à l'autorité de l'évidence, l'évidence de l'autorité.

Ainsi de Bonald nie la légitimité de la philosophie en tant que libre recherche ; la vraie philosophie selon lui s'identifie avec la religion, et comme elle, est fondée sur la révéla-

1. Cité par Naville. III, 204. De Bonald, 402.

2. De Bonald, 415.

3. *Id.*, 411.

4. *Id.*

5. *Id.*, 104.

tion externe : elle est contenue tout entière dans les Livres Saints. Pour M. de Biran, au contraire, sans la philosophie qui les interprète et les éclaire du dedans, les vérités de la religion resteraient lettre morte pour notre esprit ; or la philosophie suppose le libre examen.

M. de Biran défend contre les attaques passionnées de de Bonald les droits imprescriptibles de la pensée humaine, et cette philosophie éternelle que ne peuvent contester, dit-il, que les esprits superficiels ou aveugles¹.

Il y a deux révélations, selon lui, l'une extérieure, de tradition orale ou écrite, l'autre intérieure ou de conscience. Cette dernière est permanente et commune aux sages de tous les temps. Or remarquons d'abord que sans elle la première serait vide de sens : « La révélation par le signe n'est pas la révélation de la vérité même ou de l'idée qui s'y lie, mais seulement le moyen de manifester ou de produire au dehors ce qui préexistait déjà au fond de l'âme, et sans cette préexistence des idées aux signes qui les expriment, ceux-ci seraient sans nulle valeur, fussent-ils révélés par Dieu même² ». La tradition ne peut qu'éveiller des idées existant déjà en nous, mais non les créer.

Du reste nécessaire pour lui donner un sens, la raison n'est pas moins utile pour conserver la tradition et la préserver de toute altération : « Comment des croyances propagées d'âge en âge par les traditions, fût-ce même par des signes écrits, dont le vrai sens peut varier à l'infini, ne s'altéreront-elles pas, si, à défaut d'une révélation permanente, la raison commune ne conserve pas la véritable valeur des premiers signes³ ? » « La raison seule rétablit le texte sacré qui n'aurait pu conserver la pureté et l'évidence primitive que par la continuité du même miracle qui le produisit⁴. »

Enfin, ajoute M. de Biran, l'homme ne doit, en aucun cas,

1. Naville, III, 96. *Défense de la philosophie.*

2. *Id.*, 107.

3. *Id.*, 99.

4. *Id.*, 185.

abdiquer sa raison. « L'homme qui renoncerait à sa raison propre, individuelle et par suite à sa volonté constitutive pour les soumettre entièrement à une autorité extérieure, une parole étrangère, fût-ce celle de Dieu même, cet homme abdiquerait par là même le titre de personne morale qu'il tient de son créateur; il cesserait de participer à la raison suprême; il se mettrait hors la loi de Dieu et cesserait de l'entendre ou de la posséder, alors qu'il cesserait de s'appartenir à lui-même¹ ». C'est tout à la fois pour l'homme, un devoir et une nécessité d'écouter la voie de la raison.

La raison peut sans doute s'égarer dans des recherches vaines ou dangereuses, mais elle porte en elle le remède au mal; elle seule peut s'imposer des bornes, en sachant bien ce qu'elle fait, ce qu'elle peut et ce qu'elle ne peut pas. Le principal mérite de Kant, aux yeux de M. de Biran, vient précisément de ce qu'il a soumis la connaissance à une critique rigoureuse, et nettement distingué du domaine de la science le domaine de la croyance. C'est précisément la plus utile fonction de la philosophie, que de bien marquer les limites qui séparent nos facultés diverses et de ne pas les appliquer hors de leur sphère respective. C'est le meilleur moyen de garantir la légitimité des croyances nécessaires, et d'établir sur un fondement solide les vérités premières, religieuses ou morales. La raison saura trouver sa voie; c'est ce qu'atteste l'histoire de la philosophie, bien comprise.

Il y a accord entre les grands philosophes sur les questions essentielles; et même quand ils semblent en désaccord, leurs idées se complètent plutôt qu'elles ne se contredisent. Tous n'ont pas la même pénétration d'esprit ou la même ampleur: les uns voient plus profond ou plus large. Les empiristes par exemple n'ont pas tort dans ce qu'ils affirment, mais dans ce qu'ils nient. Ils n'ont vu qu'un côté de la vie humaine, celui par lequel elle s'identifie à la vie animale; ils ont eu le tort de réduire toute la pensée à la

1. Naville, III, 133, *id.*

sensation et aux diverses transformations qu'elle peut subir. Ainsi pourraient s'expliquer également les divergences qui existent entre les opinions des divers moralistes sur la nature humaine. La Rochefoucauld prétend que l'homme est foncièrement égoïste, Rousseau qu'il est naturellement bon. En vérité, il est l'un et l'autre à des degrés différents, selon les individus et les circonstances- Il y a une part de vérité dans chacune de ces opinions, en apparence, contradictoires. Elles ne sont fausses que parce qu'elles se donnent pour la vérité complète. Au fond, malgré la diversité des systèmes philosophiques, il n'y a pour M. de Biran qu'une seule philosophie intellectuelle et morale, la philosophie des Socrate, des Descartes, des Leibnitz, des Kant¹.

Mais il n'y a de même qu'une vraie religion, et les premiers dogmes des notions éclairées par Dieu s'accordent avec ceux des premiers sages. C'est en nous que nous retrouvons la signification profonde de ces premières vérités. Lorsqu'elles furent proclamées par les prophètes, l'humanité ne les a acceptées que parce qu'elle n'a fait en somme que les reconnaître. Ils ont exprimé ce que tous sentaient confusément sans avoir le pouvoir de le discerner. Ils leur ont fait prendre conscience de ce qu'ils savaient, mais de ce qu'ils n'étaient pas assez habiles pour apercevoir².

Il ne faut pas distinguer entre les vérités religieuses et les vérités philosophiques. Leur source est la même ; aussi pourquoi ne dirait-on pas, dans le sens le plus éminent de ce mot ; la *philosophie de Jésus-Christ ou des Evangiles* comme on dit : la *philosophie de Socrate*³ ?

M. de Biran reconnaît l'existence des deux révélations ; il ne nie pas la valeur et l'autorité de la révélation externe dans son domaine ; mais en définitive, pour la bien entendre, il faut toujours en revenir à la révélation intérieure ; ce qui

1. *Id.*, 168-169-170.

2. *Id.*, 148.

3. *Id.*, 147.

constitue la supériorité du christianisme sur toutes les autres religions, c'est qu'il est plus conforme et donne mieux satisfaction aux aspirations de la nature humaine.

Le mal ne vient donc pas pour l'individu et la société, comme l'affirme de Bonald, de la recherche personnelle de la vérité. M. de Biran parle avec admiration de la Réforme, « époque si remarquable de l'esprit humain aspirant à l'indépendance, à l'affranchissement de toute autorité¹ ». Il se montre au contraire sévère pour les scolastiques qui au lieu de consulter « la voix immuable de la conscience » se sont bornés à suivre « la parole incertaine, locale et changeante du maître² ». « Il déplore cette époque d'égarement de l'esprit où les règles mécaniques de l'art de raisonner tiennent lieu de raison, où l'on croyait trouver dans les universaux et les catégories, l'universalité des connaissances humaines et l'omniscience toute formée³. » Dans son antipathie pour les scolastiques, il se montra injuste envers Aristote qu'il confond avec eux, et qu'il connaissait mal. Il lui reproche d'avoir méconnu les lois intérieures de l'esprit et du cœur de l'homme, et de n'avoir envisagé la pensée que du dehors et dans ses formes logiques et ses instruments organiques⁴. La vérité n'est pas une chose toute faite qui se puisse conserver en dehors de l'acte sans cesse renouvelé de l'esprit qui la pense, et se transmettre comme un trésor. Il faut que chacun la recherche et la retrouve en lui par un effort personnel. Le critérium des vérités morales consiste précisément dans l'accord parfait de tous les esprits indépendants, et, au fond, cette indépendance même « si elle engendre une certaine diversité d'opinions philosophiques sur quelques questions, est aussi le vrai principe de leur ralliement à ce fond de vérités éternelles qui résistent à son épreuve et demeurent les mêmes quand toutes les opinions

1. Naville, III, 152.

2. *Id.*, 166.

3. *Id.*, 150.

4. *Id.*, 110.

passent ou changent, soit qu'elles se perfectionnent, soit qu'elles s'altèrent dans la succession des âges¹. »

Ainsi ont procédé les vrais sages de tous les temps.

De Bonald dit que l'homme doit croire aux vérités universelles, morales, sociales, qu'il trouve établies dans la société, sans aucun examen, et sur la foi de la société et du genre humain. — Mais, répond M. de Biran, si Socrate et Jésus ont su s'élever au-dessus de toutes les vaines croyances du paganisme, généralement et unanimement établies dans la société de leurs temps, ils se sont rendus coupables envers elle, et par conséquent, il faut dire que la sentence qui les condamne était justifiée? « Malheureux donc ceux qui naissent dans les sociétés où règnent encore les ténèbres, où les premières vérités de la religion et de la morale se trouvent obscurcies ou altérées par un mélange de superstitions ridicules ! Leur raison doit pour toujours s'enchaîner aux croyances de la société, elle n'a aucun moyen, aucun droit de se relever, et l'examen de ce qu'il faut croire lui est interdit². »

Qu'est-ce du reste que cette société « considérée en général » « gardienne des vérités fondamentales de l'ordre social » ? « Ce n'est point l'esprit humain, ce n'est aucun entendement individuel qui est le siège, le véritable sujet d'inhérence des notions ou des vérités dont il s'agit ; mais c'est la société qui douée d'une sorte d'entendement collectif, différent de celui des individus, en a été imbue dès l'origine par le don du langage, et en vertu d'une influence miraculeuse exercée sur la masse seule indépendamment des parties. L'individu, l'homme n'est rien : la société seule existe ; c'est l'âme du monde moral ; elle seule reste, tandis que les personnes individuelles ne sont que des phénomènes. Entende qui pourra cette métaphysique sociale³ ! ».

1. *Id.*, 188.

2. *Id.*, 204.

3. *Id.*, 209.

Les vérités psychologiques, religieuses et sociales sont au contraire, pour M. de Biran, essentiellement individuelles, « en tant qu'elles sont propres à chaque individu et nées avec lui ou créées avec le sentiment de sa personnalité ¹ », et elles ne sont des vérités, « qu'autant que chacun les constate à leur titre par la réflexion dont il est doué ». Ces vérités n'en sont pas moins universelles et nécessaires; bien plus, elles ne peuvent l'être qu'à cette condition ². Les vérités transmises aux individus par la société sont seulement générales ou spécifiques, et relatives à telle position ou circonstance particulière ³; elles sont transmises soit au moyen de l'enseignement direct, soit par l'influence de l'exemple; elles ont leur raison d'être dans des habitudes sociales, variables selon les temps, les pays et différent plus ou moins selon les individus ⁴. Bien loin de venir du dehors, les vérités universelles, quel qu'en soit l'objet, sont comme l'instinct des êtres intelligents ou moraux, et viennent de l'individu lui-même en tant qu'il vit en société, mais non de la société ⁵. Ce qui est vrai des animaux l'est aussi des hommes : « Si les animaux font tous la même chose, c'est qu'ils agissent d'après une sorte de modèle intérieur, primitif, donné à tous également et uni à chacun d'eux, ou indivisiblement lié au principe de sa vie propre; et par suite, c'est qu'ils ne se copient pas ou ne s'imitent pas les uns les autres. Car s'ils se copiaient ou s'ils agissaient d'après ce modèle extérieur, en vertu des premières habitudes acquises ou d'un enseignement donné, ils feraient tous des choses différentes plus ou moins analogues, et jamais les mêmes parce qu'ils mêleraient toujours plus ou moins de leur propre à ce qui leur vient du dehors ⁶. » On peut dire

1. *Id.*, 211.

2. *Id.*, 211.

3. *Id.*, 212.

4. *Id.*, 213.

5. *Id.*, 214.

6. *Id.*, 214.

la même chose des vérités universelles et nécessaires, quel qu'en soit l'objet : c'est en soi qu'on les découvre par la réflexion.

On ne saurait affirmer avec plus de force la légitimité de la philosophie et non seulement le droit mais le devoir pour le philosophe de rechercher sincèrement et d'un esprit libre les principes ou les fondements de la philosophie et de la religion. M. de Biran reste bien, à cet égard, dans la tradition philosophique du *xvii^e* et du *xviii^e* siècle ; il représente contre de Bonald l'esprit moderne, qui a inspiré la *Réforme* et le *Discours de la Méthode*. Sa critique, qui englobe dans la même désapprobation les scolastiques et de Bonald est bien caractéristique. Ce qu'elle vise dans les deux cas, c'est une philosophie paresseuse fondée sur les habitudes du langage et de l'imagination. Le principal souci des scolastiques, à qui « les règles mécaniques de l'art de raisonner tiennent lieu de raison », c'était d'amasser des arguments contre leurs adversaires, et par le jeu de distinctions subtiles, de l'emporter dans la discussion ; loin de combattre les illusions de toutes sortes qui aveuglent l'esprit humain et s'interposent entre les choses et lui, ils s'y abandonnent. Chez de Bonald M. de Biran critique moins tout l'artifice d'une dialectique captieuse que la faiblesse des arguments que dissimulent mal les traits d'un esprit acéré et brillant. Aucun effort, chez les scolastiques anciens ou modernes, pour saisir la réalité cachée sous les apparences. Au lieu de remonter à la source de toute vérité, on suit le torrent des préjugés nés de l'imagination et du langage ; et on s'éloigne dès lors d'autant plus de la vérité qu'on croit avancer davantage. Descartes et Bacon eurent la gloire de dénoncer la cause de l'erreur ; M. de Biran procède d'eux. Sa critique des opinions de de Bonald est inspirée par le même esprit qui anime le *Discours de la Méthode* et le *Novum Organum* ; mais le terrain sur lequel il porte la discussion est plus étendu, puisqu'il comprend le domaine de la philosophie, de la religion et de la politique elle-même. Le fondement de la religion, selon

lui, est l'expérience intérieure; il est psychologique, non historique; de là son caractère original¹.

b. Critique du panthéisme.

Précisément parce que la religion de M. de Biran est inséparable de sa philosophie, elle n'a rien de commun avec le mysticisme spéculatif des alexandrins et de leurs disciples modernes.

La méthode de cette doctrine consiste essentiellement à partir de l'être indéterminé et à montrer par quel processus Dieu s'engendre lui-même et engendre le monde, et comment il se retrouve et renaît en quelque sorte au sein de la créature qu'il a engendrée². Or cette idée de l'être indéterminé est pour M. de Biran un concept logique, obtenu par la négation de toute personnalité et de toute réalité; c'est à vrai dire une idée négative comme l'idée du néant. « L'idée du néant suppose la notion positive d'une existence présente actuellement, que l'esprit tend à écarter en appliquant le signe rien ou néant³ », mais ôtez cette notion positive, comme il est convenu par hypothèse, et il ne reste rien. Comment du non-être pourrez-vous tirer l'être? Vous n'en tirerez jamais en tout cas, par une dialectique artificieuse, que l'apparence, que le fantôme de l'être réel, comme le destin antique ou la nécessité de Spinoza. Cette doctrine au fond, c'est le panthéisme « qui se fonde sur l'absolu logique pour détruire l'absolu réel, celui de la conscience et le sentiment religieux et moral⁴ ». Comment en effet pourrait-il y avoir des senti-

1. Il y a quelques ressemblances sous ce rapport, entre la religion de M. de Biran et celle de Schleiermacher. Voir *Science et Religion*. E. Boutroux, p. 33 (E. Flammarion).

2. Voir Jacob Bœhme dans les *Etudes d'histoire de la philosophie*. E. Boutroux (Alcan).

3. *Revue de métaphysique et de morale*. Numéro supplémentaire, 14^e année, n^o 3 bis, p. 422.

4. Naville, III, 51. *Essais sur les fondements de la morale et de la religion*.

ments religieux où il n'y a plus de personne, où le moi et Dieu sont confondus, et n'ont plus aucune réalité ?

Le panthéisme est aux yeux de M. de Biran une des erreurs les plus funestes où soit tombé l'esprit humain : elle n'est pas propre aux philosophes. Rien ne distingue « le destin auquel les dieux mêmes étaient soumis¹ » dans la religion des anciens, de la substance universelle de Spinoza. Dans les deux cas, « c'est le néant substitué à la réalité² ».

Telle est la pente sur laquelle glissent nécessairement ceux qui partent de l'idée de substance et qui réduisent toute réalité à ce fantôme. « La question entre la substance et la cause est celle de la vie ou de la mort, et cela quel que soit l'ordre de choses ou d'idées auquel on applique cette question, dans le physique comme dans l'intellectuel, dans le religieux comme dans le moral, dans le moral comme dans la politique³. » Dans la physique, la philosophie de la substance aboutit au mécanisme ; dans l'intellectuel, soit à l'occasionalisme soit au sensualisme, c'est-à-dire à la négation de toute activité, de l'activité de l'esprit dans la connaissance, comme de la volonté libre dans l'action ; dans le religieux, elle aboutit au panthéisme, c'est-à-dire à la négation de la cause première entendue comme personne et de la personnalité humaine ; dans le moral et dans la politique, à une loi toute relative, et sans législateur.

Il y avait bien plus de vérité, dit M. de Biran, dans le polythéisme que dans le panthéisme : c'est une religion grossière assurément, dépourvue de tout esprit critique, réduite par l'imagination à un véritable anthropomorphisme ; mais on peut y reconnaître le sentiment religieux, c'est-à-dire « un rapport de sympathie et d'amour entre des êtres sensibles et faibles et la cause suprême dont ils dépendent quant à leurs modifications et à leur existence même⁴. » Le poly-

1. Naville, III, 51.

2. *Id.*, 52.

3. *Id.*, 52.

4. *Id.*, 48.

théisme c'est l'enfance de la religion. Le panthéisme en est la négation ; il est aux yeux de M. de Biran synonyme d'athéisme. Dieu comme tout ce qui existe doit être conçu comme cause ; c'est une force infinie, existant par soi, et ayant le sentiment de sa perfection. Le sentiment religieux qui s'adresse à la personne divine, constitue toujours, si l'on veut, une sorte d'anthropomorphisme, mais cet anthropomorphisme peut être tout spirituel, c'est-à-dire dégagé de toute superstition, en ce sens que « l'homme ne peut aimer ni honorer, dans l'auteur des existences que la perfection des mêmes qualités et des mêmes vertus, par lesquelles il sympathise de toutes les forces de son âme avec des êtres d'une nature semblable à la sienne¹ ».

Nous ne pouvons pas concevoir d'une façon adéquate la perfection de Dieu ; mais notre certitude de son existence suffit à fonder le sentiment religieux. « Aussitôt que Dieu est pensé, le monde est expliqué. Comme on n'a pas besoin de concevoir le comment de l'action de l'âme sur le corps pour avoir le sentiment de cette action, ou la conscience de liberté et d'individualité, on n'a pas plus besoin de concevoir le comment de la création ou de l'action de la cause suprême des existences sur le monde et sur l'âme, pour en avoir le sentiment et y croire nécessairement comme au fait de l'existence². » Nous ne savons pas comment le moi agit sur le corps et cela n'empêche pas que nous ne soyons absolument certain (certissimà scientià et clamante conscientià) de son action. De même, nous ne savons pas comment la force qui meut les corps leur imprime ou leur communique le mouvement, bien plus, nous ne devons pas chercher à le savoir. L'erreur de Descartes fut précisément de feindre une hypothèse pour expliquer le comment de cette action. Rien n'est plus ridicule, dit M. de Biran, que la manière dont il veut expliquer les vertus de l'aimant. Notre connaissance a des limites

1. Naville, III, 49.

2. *Id.*, 53.

nécessaires, qu'il est déraisonnable de vouloir franchir. Au fond tous ces concepts intermédiaires que les mystiques ont placés entre Dieu et nous sont une construction de l'imagination; c'est une sorte de rêve logique, sans fondement dans la réalité.

La réalité, telle que la conçoit M. de Biran, est constituée par trois ordres de faits distincts, et irréductibles les uns aux autres : l'impression vitale, le sentiment de l'effort musculaire, l'existence de Dieu; nous saisissons en nous comme trois plans de conscience superposés, qui sont en relation du reste les uns avec les autres, mais qui sont d'origine et de nature différentes. C'est en vain qu'on prétendrait déduire de la sensation animale comme l'a fait Condillac tout le système des opérations intellectuelles; il est de même impossible de déduire des notions intellectuelles, cet ordre de vérités divines auxquelles on s'élève par le sentiment. On ne pourrait pas davantage une fois qu'on s'est élevé jusqu'à Dieu, déduire de son existence l'existence des êtres finis et les rapports qu'ils ont entre eux. Il est impossible à l'esprit humain de relier ces différents ordres de fait entre eux et à l'existence de Dieu, qui, dans l'ordre des essences, est le fait primitif, par la voie du raisonnement. Dieu est infiniment élevé au-dessus du moi. « Quand nous cherchons à le saisir sous son idée propre, notre intelligence retombe sur elle-même, saisie d'effroi comme dans une sorte de vertige qui s'empare de nous à la vue du plus profond abîme : « Parlez-nous vous-même », disaient les enfants d'Israël à Moïse, mais que le Seigneur ne nous parle pas, de peur que nous ne mourions ¹ ».

Le langage même de Moïse, comme celui du Christ plus pur encore, plus intérieur, nous ne pourrions l'entendre, si nous n'en trouvions pas en nous, dans le langage intérieur de notre âme, l'expression approchée.

« On a beau faire, la psychologie, science de l'homme inté-

1. Naville, III, 49.

rieur, se présentera toujours comme la première science, celle qui donne à la croyance ses fondements nécessaires et sans laquelle cette croyance n'est qu'un rêve de malade, une superstition aveugle et grossière¹ ». C'est faute d'avoir connu la vraie philosophie et pour s'être écartés de la voie tracée par Socrate et Platon, que l'on a pu renouveler au moyen âge « les doctrines cabalistiques des alexandrins et des théosophes, le système des émanations, les visions extatiques, la démonologie, la magie et la divination² ». Quand les philosophes abandonnent le terrain solide de l'expérience, ils se perdent forcément soit dans les vaines abstractions de la raison logique, soit dans les extravagances d'une imagination délirante.

c. Rapports de la religion avec la psychologie.

Aussi la religion de M. de Biran est-elle fondée sur son expérience même de la vie, éclairée par la réflexion ; en même temps qu'elle répond aux aspirations et aux besoins intimes de son âme, elle s'accorde avec l'ensemble de sa philosophie et en est, en quelque sorte, comme nous le disions, le couronnement. Le sentiment religieux, qui a selon lui sa nature propre, et qui réside dans un sens distinct du sens intime et de la cœnesthésèse, n'en a pas moins quelques-unes de ses conditions d'apparition dans ces sens inférieurs et, à un certain point de vue, extérieurs à lui.

Pour les mystiques et tous les vrais croyants l'expérience religieuse est constituée par deux états opposés entre lesquels est ballottée l'âme humaine, d'une part, un état de sécheresse qui consiste dans l'ennui, l'inquiétude, le mécontentement de soi, d'autre part un sentiment de consolation et de joie qui engendre la béatitude. Ce rythme, variable selon les individus, des âmes religieuses, est analogue au

1. Naville, III, 297. *Notes sur l'Évangile de saint Jean.*

2. Naville, III, 57. *Essais sur les fondements de la morale et de la religion.*

rythme fondamental de la vie organique, qui passe alternativement de la concentration à l'expansion.

Tant que les périodes d'expansion et d'activité joyeuses alternèrent avec les heures de dépression et de tristesse, M. de Biran ne chercha pas le bonheur ailleurs que dans le calme des sens, le libre cours de ses sentiments naturellement doux et bienveillants, l'intérêt de l'étude et de la méditation ; mais la vie lui devint peu à peu un fardeau insupportable. « Il est, écrit-il en juin 1821, des dispositions, des temps où l'âme prend en haine son corps et où l'homme découragé, désespéré... songe au suicide. Mais le suicide est impossible dans le sens propre du mot. On peut détruire le corps, rompre le lien qui tient l'âme unie mais non aller jusqu'à tuer l'âme qui est le soi. Aussi le suicide ne s'*accomplit pas* malgré l'intention¹. » Dans cet état de désolation, il n'y a plus à compter sur soi : le remède ne peut venir de la sagesse humaine. Il faut « se confier à Dieu, y placer son appui, croire à cette force supérieure ». La foi devient ainsi pour M. de Biran le suprême recours contre la maladie et tous les maux qui l'accablent.

Mais jusqu'aux derniers jours de sa vie elle se manifestera par de brusques élans sans durée, par une ardeur bientôt éteinte. Jusqu'aux dernières lignes du journal, il se plaint de ces états de sécheresse, qui font le désespoir des âmes religieuses. La plupart des moralistes chrétiens, Pascal notamment, ne voient là qu'une suite de la chute originelle, et la preuve de la corruption naturelle de l'homme. Cette explication est peut-être vraie au point de vue théologique ; psychologiquement elle n'explique rien ; tout le mal dont nous souffrons vient exclusivement, selon M. de Biran, de la prédominance des affections organiques sur la pensée et le sentiment. C'est un effet de la nature humaine qui n'est pas simple, comme celle de l'animal, mais double ; en nous l'animal et l'homme, la chair et l'esprit s'opposent nécessai-

1. *Journal*, inédit.

rement et se combattent, et il arrive que l'homme ne trouve pas toujours en lui la force suffisante pour triompher des obstacles que son organisme lui suscite et qui empêchent le développement de la vie de l'esprit.

C'est uniquement là qu'il faut voir la cause véritable de l'ennui, que Pascal attribue à tort à la conscience de notre indignité. L'ennui est une affection passive qui naît en nous, lorsque notre activité disponible éprouve un besoin d'exercice, sans rencontrer au dehors les causes propres à l'exciter et à la mettre en jeu. Quelquefois un rien, une bagatelle suffit pour nous sauver de l'ennui. Evidemment, si nous étions un pur esprit, nous ne serions pas esclave de telles futilités, mais il serait insensé de se plaindre de n'être pas autres que nous sommes. Le parti le plus sage, en telle occurrence, dit M. de Biran, ce serait puisque la nature humaine est double, de se divertir dans la mesure où l'exige notre tranquillité, en jugeant la cause de ce divertissement. En tout cas, si l'homme cherche à se divertir, ce n'est pas parce qu'il a peur, comme le dit Pascal, de rester en présence de lui-même, mais parce que sa nature sensible a besoin d'excitation, de sensations agréables. C'est du moins la condition du plus grand nombre des hommes. Ils vivent par les sens et d'une vie toute extérieure. Que les impressions et les causes de mouvement viennent à manquer ; « il y aura en eux un vide affreux et comme un néant d'existence pour ces hommes qui ne connaissent et n'aiment que la vie des sensations¹ ». Le mécontentement ne viendra pas de ce qu'ils se voient tels qu'ils sont, mais de ce qu'ils ont, au contraire, l'esprit vide de pensées, et de ce que leur activité est sans emploi. Ceux qui sont accoutumés à la vie intellectuelle, même en méditant sur le néant de l'homme, auront une existence pleine et par cela même intéressante. Il n'est pas vrai que l'homme ait le sentiment intime de sa dégradation, chaque fois qu'il se voit à plein ; la principale cause de ses maux

1. *Journal*, 9 et 14 octobre 1817, 219-221-223. Naville.

vient au contraire bien plutôt de ce qu'il est entraîné au dehors et occupé à mille futilités et vains amusements qui sont un obstacle à son propre perfectionnement intellectuel et moral¹.

M. de Biran avait peu le sentiment du péché sur lequel ont tant insisté les protestants et les jansénistes. Il l'avoue en plusieurs endroits de son journal. Jusqu'aux derniers moments de sa vie, il conserva quelque penchant à cette vanité légère qu'il avait pour les qualités extérieures de sa personne. Il aimait à plaire. Il aimait le monde quoiqu'il se rendit compte qu'il y perdait un temps précieux et qu'il eût mieux fait de consacrer à la méditation. Mais il ne se reproche jamais sévèrement ces petits travers. Il lui semble que ce soit l'effet d'une fatalité qu'il regrette assurément, mais qu'il subit. Nul n'est plus complaisant à décrire ses défauts : nul ne fut plus lent à s'en corriger. Il en prend parfois la résolution ; mais l'état de son organisme change ; et les anciennes habitudes reprennent le dessus. Nul ne fut plus instable, nous l'avons vu, plus soumis aux influences extérieures et surtout organiques, que ce philosophe de la volonté. Cela explique son indulgence pour les faiblesses humaines. Selon lui, l'homme ne fait pas le mal volontairement, mais entraîné par ce destin qui gouverne ses affections et ses passions. Il n'est pas responsable, par conséquent, à ses propres yeux, du mal qu'il fait. La force qui le juge n'est pas celle qui l'accomplit. Il y a en tout homme un conflit de forces contraires ; et la volonté ne peut en certains cas triompher du déterminisme physique qu'avec le secours et l'appui d'une force sur-naturelle.

M. de Biran ne trouvait pas dans la connaissance de lui-même, le fondement psychologique de la doctrine chrétienne de la chute ; c'est pourquoi il en conteste l'interprétation qu'en donne Pascal. Le mal ne réside pas, selon lui, dans la volonté, mais dans la nature de notre sensibilité. Il

1. *Journal, id.*

admet au contraire pleinement l'idée de la grâce, et c'est par là surtout qu'il se rattache au christianisme.

Les stoïciens ont trop présumé des forces humaines. Livrés à nous-mêmes, nous ne pourrions nous soulever du sol où nous attache notre corps, et nous élever à la vie de l'esprit. L'homme a besoin pour cela d'un secours, d'un appui extérieur; c'est par l'idée du Fils médiateur entre Dieu et l'homme que la philosophie chrétienne, se distingue surtout, à ses yeux, de la philosophie stoïcienne¹.

Si l'homme ne fait pas le mal volontairement, il est bien rare qu'il puisse s'attribuer tout le mérite de ses bonnes actions. Dans les dernières années de sa vie, M. de Biran revient souvent sur cette idée qu'il ne se sent pas l'auteur de ses bons mouvements, de ses bonnes pensées, des sentiments d'enthousiasme qui le transportent ou de consolation qui l'apaisent. Or il n'y a de paix véritable, précisément que dans de tels états qui sont comme un don de la bonté divine, « Heureux les hommes qui se sentent inspirés, c'est-à-dire qui sont placés sous l'influence de ce bon génie qui les conseille et les dirige² ! »

Mais cette puissance qui produit en nous, par sa présence, le sentiment religieux reste mystérieuse et impénétrable. Que gagne M. de Biran, dans sa recherche du bonheur, à la substituer à cette nature indifférente à nos maux, mais que le hasard nous rend quelquefois propice ? Dans le premier comme dans le second cas, notre bonheur n'est-il pas à la merci d'une force étrangère ? Encore avait-il l'espoir, autrefois, que la médecine pourrait un jour arracher à la nature la connaissance de ses secrets et découvrir les conditions physiques du bonheur. Mais comment espérer connaître jamais les desseins de Dieu et se rendre sa volonté favorable ? Est-ce que notre destinée ne reste pas aussi incertaine, notre bonheur aussi instable ? Ces illuminations, ces joies

1. *Journal*, 30 novembre 1821, p. 332.

2. *Journal*, 27 février 1820, p. 295.

ravissantes, cette force surhumaine que nous apporte la grâce, dépend-il de nous de les obtenir? et puisque les conditions du bonheur se trouvent placées en dehors et au-dessus de la nature, ne sont-elles pas, par cela même, inaccessibles !...

M. de Biran remarqua (et l'analogie de l'état mystique et de l'état somnambulique, contribua à provoquer en lui cette idée) que le sentiment religieux exigeait, pour se développer et s'épanouir, que certaines conditions physiques fussent remplies : « Il y a tels états de mon organisation, dit-il, telles époques et saisons de l'année où je me sens régulièrement porté aux idées et à des sentiments religieux qui, dans mon état ordinaire et avec mes habitudes de distraction et de mondanité, ne se présentent presque jamais. Il y a donc des dispositions particulières de l'organisation qui sont spécialement appropriées au développement religieux et moral, et comme j'ai éprouvé que la volonté n'y a guère d'influence puisque ces dispositions sont spontanées, qu'elles cessent et passent d'elles-mêmes, il faut conclure que l'âme y a moins de part que l'organisation. Il y aurait donc une sorte de tempérament religieux et moral que l'action de certaines causes physiques ou certain régime approprié pourrait exciter. Notre bonheur ou notre perfection morale tendrait à découvrir ces causes. Pourquoi la médecine morale est-elle si peu avancée¹? »

Dans un autre passage du journal, il s'exprime d'une façon analogue : « Il est évident, dit-il, que ce n'est pas moi qui produis ces suggestions extraordinaires de vérité, dont l'expression me dépasse infiniment. » Il faut bien que la cause ou l'objet de ces intuitions vives et élevées soit quelque chose de réel, comme la lumière, car le sens ne crée pas l'objet de l'intuition ; il en est seulement excité quand il est convenablement disposé. Or, c'est cette disposition qui paraît spontanée ou dépendante de certaines conditions

1. *Journal*, 4 octobre 1818, inédit.

organiques, qui est-ce qu'il y aurait de plus essentiel à cultiver en nous, si nous pouvions en connaître les moyens. Les anciens philosophes comme les premiers chrétiens et les hommes qui ont mené une vie vraiment sainte, ont plus ou moins connu et pratiqué ces moyens. Il y a un régime physique comme un régime moral qui s'y approprie¹. »

« L'action directement exercée sur l'âme par l'esprit divin, est plus ou moins relative, dit-il encore, à certaines conditions de réceptivité, dans lesquelles telles pratiques, telles formules, tels genres d'excitation ont le pouvoir de placer l'âme². » Et il y a telles modifications de la vie animale qui rendent au contraire la prédominance ou même l'exercice de la vie supérieure de l'âme impossible.

Quelles sont au juste ces conditions physiologiques de la vie religieuse ? M. de Biran ne le dit pas ; il avoue ne pas le savoir ; c'est un des problèmes les plus importants, mais les plus obscurs encore de la psychologie. Certains hommes l'ont résolu par leur vie elle-même ; aucun ne l'a expliqué ou élucidé véritablement.

Mais à côté de ce régime physique dont la nature nous échappe, M. de Biran admet qu'il existe un régime moral approprié à la vie de l'esprit, ou du moins propre à le faire naître.

« Il ne serait pas bon à toute âme, dit-il, de s'abandonner pour laisser faire l'esprit divin, suivant la maxime des quicquists et des mystiques. Il faut d'abord avoir fait prédominer en soi la tendance céleste sur la terrestre, et alors seulement laisser faire l'esprit sans vouloir le diriger³. » « Agir, méditer, prier⁴ », voilà les seuls moyens de renouvellement intérieur, qui dépendent de nous. La deuxième vie, en ce sens, prépare la troisième. La volonté n'a pas sa fin en elle-même ; mais elle est un moyen de nous élever à la troi-

1. *Id.* 14 avril 1820, 299-300. *Journal*.

2. 26 août 1818, 257-258, *idem*.

3. Octobre 1823, 370, *idem*.

4. 19 mars 1824, 381. *idem*.

sième vie ou vie de l'esprit. Ainsi se concilie la philosophie religieuse avec la doctrine psychologique du moi.

Le but, c'est l'union avec Dieu par l'amour. Or, l'amour pur n'est possible qu'à la condition que l'âme ait renoncé à tout amour mercenaire, ayant en vue le plaisir ou l'utile. « Nous devons nous rendre libre de toute attache aux créatures pour consacrer à Dieu notre amour, préférer sans cesse l'invisible au visible, la réalité à l'apparence, c'est-à-dire vivre d'une vie toute spirituelle et renoncer aux sens. Au lieu de songer aux choses terrestres comme à des buts de vie, il faut les craindre comme des moyens de mort spirituelle et ne les aborder que par devoir pour obéir à Dieu, en désirant qu'elles s'éloignent de nous chaque jour et nous laissent tranquilles ¹. » Mais voilà précisément ce qui fut toujours difficile à M. de Biran, jusqu'aux derniers moments de sa vie. Quand il est dans le monde, il se laisse absorber par lui, « je cours, dit-il, après la vanité et le mensonge, en sachant bien qu'il n'y a que vide dans tout ce que je poursuis, et pourtant, en y cherchant des aliments propres à entretenir cette vie sensible que je n'aime plus ». Il s'élève à Dieu par instinct, lorsque son âme s'y trouve spontanément disposée ; sinon il comprend la nécessité d'orienter sa vie et sa pensée vers lui, mais est presque toujours incapable de le faire.

Il se rend compte, par la méditation, que les sentiments du vrai, du bien, de l'infini, ne sont pas, du moins dans ce degré de vivacité et d'exaltation qui nous transporte, le produit de l'activité du moi ; qu'ils sont liés à l'intuition d'un autre ordre de réalité qui se rattache à l'existence même de Dieu. « L'illusion de la philosophie est de regarder le principe de vie spirituelle comme exclusivement propre au moi, et parce qu'il s'affranchit jusqu'à un certain point de la dépendance des objets sensibles, de le considérer comme indépendant de cette autre influence supérieure

1. *Journal intime* (inédit), décembre 1821.

d'où lui vient toute cette lumière qu'il ne fait pas¹. » Une fois que l'esprit s'est élevé au point de vue de Dieu, nous nous rendons compte que les sens et le moi lui-même ne nous font saisir que des ombres et des fantômes, ou du moins, un pâle reflet de la réalité ; l'axe de la réalité se déplace à nos yeux. Mais la méditation comme l'action ne produit de tels effets que si elle est déjà, du moins à quelque degré, inspirée par ces sentiments qu'on lui demande d'engendrer. Dans certains états, l'esprit est aussi inapte à méditer avec fruit qu'à bien agir. Ces remèdes ne réussissent qu'à ceux qui sont en partie déjà guéris. Ils sont excellents sans doute, et l'on ne saurait trop en recommander l'usage. Mais M. de Biran se plaint souvent de n'avoir pas su les employer.

L'exercice spirituel qui convient le mieux à la faiblesse humaine, et qui a de tous temps produit les plus merveilleux effets, est la prière ; et depuis 1815, M. de Biran priait régulièrement. Comment expliquer les effets de la prière ? C'est un problème insoluble, nous dit-il, mais il le décrit avec une précision admirable. « Nous employons les actes qui sont en nous et dépendent de notre volonté pour exciter des sentiments qui n'en dépendent pas immédiatement ; et ces sentiments excités donnent à leur tour aux actes volontaires ou intellectuels une énergie et une constance qu'ils n'auraient pas en eux-mêmes. C'est cette action et réaction perpétuelles de l'actif et du passif de notre être qui explique certains effets mixtes de l'intelligence et de la sensibilité qui semblent quelquefois avoir un caractère surnaturel. En pensant, par exemple, volontairement et souvent à la cause suprême de qui nous dépendons, en la priant et implorant son secours, cette action même de prier excite dans l'âme divers sentiments de désir, d'admiration, d'attendrissement, qui peuvent tantôt exalter les facultés de l'intelligence, tantôt produire ces états extatiques où des facultés d'un

1. *Journal*, octobre 1823, 372.

autre ordre semblent se développer, en élevant l'âme jusqu'à cet état que Platon et son école ont signalé, sans doute, d'après l'expérience du sens intime ¹. » Il semblerait, si l'on s'en tenait à ce texte, que M. de Biran attribuât les effets de la prière à une sorte d'auto-suggestion ; mais telle n'est pas sa pensée. L'âme concourt à se donner ces sentiments sublimes, elle n'y suffit pas. Il dépend seulement de nous de mériter la grâce.

Quelle que soit la manière dont elle agit, la prière prépare un accès dans notre âme à la lumière divine, et l'invite, en quelque sorte, à nous éclairer. Il y a en nous un sens du divin qui attend pour s'exercer certaines circonstances favorables : la prière produit ces circonstances ; elle achève par des moyens que nous pouvons conjecturer, mais que nous ne connaissons pas certainement, « la sortie de nous-même », la libération de l'âme qui a conscience et souffre de ses imperfections. Il faut, autant qu'il est en nous, par le désir, les pratiques, la méditation, se détacher des faux biens qui nous attirent, mourir à tout ce qui est sensible ; puis, une fois qu'on a purifié la demeure où l'Esprit doit venir, il faut tourner son regard vers lui, aspirer par ses désirs et sa volonté à l'union avec lui, prier en un mot, et à cette condition l'union se produira par l'amour.

Cette union est réelle. Ce n'est pas la fusion, l'absorption de notre substance même dans la substance divine ; c'est là une conception panthéiste qui répugne à M. de Biran. Nous pouvons perdre le sentiment du moi sans devenir substantiellement autre, c'est ce qui se produit dans l'état de passion où l'homme vit en quelque sorte absorbé dans l'objet qu'il poursuit, et comme aliéné de lui-même. Aimer quelqu'un, n'est-ce pas vivre en lui et pour lui ? L'amour de Dieu est une passion sublime. Au sentiment de la personnalité se substitue le sentiment religieux, qui nous donne l'impression d'une vie plus large, plus abondante et plus

1. *Journal*, 22 septembre 1819, 234.

pure. Là réside le suprême bonheur : dans le sacrifice entier de soi à l'être aimé. « Il n'y a que le véritable amour qui puisse donner de la joie ; la joie est d'obéir par amour¹, » or, on ne peut aimer véritablement que l'Esprit, c'est-à-dire Dieu.

La vie de l'esprit réside donc essentiellement dans l'amour de Dieu ; par ce sentiment seul se trouvent réalisés dans notre âme l'unité, la liberté, le bonheur, qui sont sa véritable fin.

« La même disposition qui fait que l'âme s'élève vers Dieu comme d'elle-même, et s'abandonne au sentiment religieux, fait aussi que l'esprit s'ouvre à la lumière des plus hautes vérités intellectuelles, les saisit avec plus de pénétration et y adhère avec plus d'intimité². » Ce n'est pas l'intellection ou la connaissance claire des vérités éternelles qui produit l'amour de Dieu et par suite la béatitude, pour M. de Biran, c'est l'amour qui produit la science absolue.

En même temps « l'âme qui se trouve unie et comme identifiée par l'amour avec l'esprit supérieur d'où elle émane, n'est plus sujette à l'influence de l'organisme, elle tend invariablement vers sa fin unique, qui est Dieu³ », et il arrive que par l'effet d'une attraction sublime, les forces inférieures de notre être se subordonnent à cette force surnaturelle et conspirent au même but⁴. Ainsi se trouve assurée la prédominance de l'esprit sur le corps, et par conséquent la vraie liberté. L'âme n'est vraiment libre qu'à la condition d'échapper aux influences organiques qu'elle subit par suite de son union avec le corps. La personnalité est encore une enveloppe extérieure que la vie profonde de l'esprit fait éclater lorsqu'elle se manifeste ; ce qui n'implique pas, comme nous l'avons dit, l'absorption de notre être même, de notre substance dans la substance divine, mais seulement l'absorption du sentiment de la personnalité, dans l'océan de vie où il se

1. *Journal*, septembre 1823, Naville. 367.

2. *Id.*

3. *Id.* 30 novembre 1822 (inédit).

4. *Id.* 13 octobre 1822 (inédit).

perd. Il faut mourir à soi-même pour vivre en Dieu. Par l'abnégation et l'amour, notre âme trouve avec la liberté, le bonheur qu'elle ne poursuit plus ; elle goûte la paix qu'elle a vainement cherchée ailleurs, notamment dans l'amour de soi et l'amour d'autrui.

L'amour de soi remplit l'âme d'inquiétudes : « Nous sommes ballottés sans cesse entre des espérances souvent trompées, et des craintes qui sont de vrais maux, quels que soient les événements. Si l'amour divin est celui qui remplit le mieux, ou même uniquement les conditions du vrai bonheur dans ce monde, c'est qu'il ne s'y mêle rien qui donne prise aux passions personnelles, à ce qui tient à l'amour-propre ou aux plaisirs des sens¹. » Nous éprouvons les mêmes troubles lorsque nous aimons autrui. « En aimant un objet de même nature que nous, il est presque impossible que nous n'ayons pas quelque désir qui se rapporte au corps, ou à des modifications ou qualités variables, enfin que l'abnégation soit complète ; mais en tant que nous pouvons épurer le sentiment d'amour ou le dégager de toute affection ou intérêt personnel, cet amour désintéressé peut nous rendre heureux, et si une créature pouvait nous l'inspirer, où que par un travail sur nous-même, nous parvinssions à aimer en elle la perfection, la beauté de l'âme et du corps sans aucun retour sur nous-même, nous pourrions être heureux, en aimant la créature ; mais c'est alors Dieu que nous aimerions en elle². »

Malebranche s'exprime en termes analogues, en maints endroits de ses écrits. C'est dans cette vie de l'esprit que consiste, pour M. de Biran, le royaume de Dieu que le Christ promet à ses disciples : « Tous les discours de Jésus-Christ doivent être entendus dans le sens de cette vie supérieure où l'homme sent qu'il est animé, dirigé, inspiré par un esprit plus haut que lui, où il croit à cet esprit, s'y soumet tout

1. *Journal*, 11 juin 1822. 347.

2. *Id.*, 11 juin 1822. *Id.*

entier et est d'autant plus fort, d'autant plus intelligent, qu'il croit en celui qui fait sa vie et en reçoit tout sans rien faire¹. » Le Christ n'est aux yeux de M. de Biran que la manifestation la plus élevée de Dieu ; en lui, la lumière divine a brillé d'un éclat plus pur qu'en aucun autre homme. En ce sens, il a « mérité d'être appelé le fils unique de Dieu, puisqu'il n'a point de frère égal en vertus, mais il a pour parent de la même famille, sorti de la même souche, tout homme qui vit de la vie spirituelle et qui a mérité d'être en possession de la grâce et de la vérité, sans pouvoir en être plein comme le médiateur² ». C'est en ce sens qu'on peut le prendre pour modèle, car il est un type de perfection spirituelle ; c'est en ce sens seulement qu'on peut le considérer comme un médiateur entre Dieu et l'homme. Il nous a enseigné « la voie la vérité, la vie ».

De là cette première proportion « Dieu est à l'âme ce que l'âme est au corps³ ». De même que notre corps a ses mouvements et ses affections propres, notre âme a ses opérations et son activité ; mais de même que le corps est en outre mu et dirigé par un principe plus élevé, irréductible au principe de la vie, c'est-à-dire par le moi ; de même l'âme est dans certains sentiments, certaines intuitions, placée tout entière sous l'influence de Dieu. Non pas, dit M. de Biran, que le souffle divin soit inhérent à la substance de l'âme, comme serait un de ses attributs ; non, c'est une communication qu'elle reçoit, une émanation de lumière⁴.

Cette proportion explique les rapports des trois vies : vie animale, vie humaine, vie de l'esprit. La première est celle du corps ; la deuxième, celle de l'âme en tant qu'elle commande au corps ; la troisième, celle de l'âme en tant qu'elle obéit à Dieu, et communique avec lui.

1. Naville, III, 298. *Notes sur l'Évangile de saint Jean*.

2. Naville, III, 318. *Nouvelles notes sur l'Évangile de saint Jean*.

3. Naville, III, 518. *Anthropologie*.

4. Naville, III, 314. *Nouvelles notes sur l'Évangile de saint Jean*.

Ces trois vies sont exprimées, dit M. de Biran¹, dans les paroles de l'Évangile de saint Jean ; de telle sorte que la vraie psychologie est comme le commentaire de cet Évangile. « Comme Jésus-Christ, le Verbe incarné médiateur, manifeste le Père, l'esprit en soi, la cause première de tout ce qui est, de même saint Jean, le précurseur annonce l'intelligence, le Verbe, mais il n'est pas le Verbe. Le *moi*, le Verbe incarné (ou entièrement uni au corps, à la chair), manifeste l'âme, comme il est manifesté, annoncé, par les signes corporels empreints dans l'organisation humaine. L'analogie, ajoute M. de Biran, me semble parfaite. »

Cette analogie, que M. de Biran établit entre la révélation interne et la révélation externe, fait nettement comprendre sa pensée sur les rapports de la philosophie et de la religion. « La vérité psychologique intérieure, dit-il en un autre endroit, correspond pleinement à la vérité religieuse absolue ou extérieure. Cela prouve que ceux qui veulent tout faire venir du dehors à l'homme, en proscrivant toute spéculation ou recherche psychologique, entendent aussi mal les intérêts de la religion que ceux de la philosophie ou de la raison². » C'est vraisemblablement à de Bonald qu'il pensait, en écrivant ces mots.

Ainsi c'est en se connaissant soi-même qu'on pourra s'élever à la connaissance de Dieu. La vie humaine est le symbole exact de la vie divine. La parole extérieure, l'effort musculaire, sont l'expression du moi ; mais le moi lui-même n'est que la production à la lumière de la conscience d'une réalité plus profonde et cachée. Il n'épuise pas toute la richesse interne ou la fécondité de notre être ; il annonce une réalité qui le dépasse ; et ce que nous connaissons clairement ne doit pas nous faire nier ce que nous ne pouvons pas connaître de la même manière, mais qui, par nature, reste objet de croyance. De même dans la Trinité évangélique, saint Jean

1. Naville, III, 314.

2. Naville, III, 295. *Notes sur l'Évangile de saint Jean*.

annonce Jésus-Christ, et Jésus-Christ ou le Verbe annonce le Père, c'est-à-dire Dieu.

De même que la parole ne pourrait exister sans la pensée, c'est-à-dire sans le moi, et que le moi ne pourrait exister sans l'âme, et que d'autre part pour exister, le moi exige d'autres conditions que l'action de l'âme : à savoir, le corps et la parole d'autres conditions que l'action du moi, à savoir un organe approprié, de même saint Jean annonce le Verbe, mais il n'est pas le Verbe, et le Verbe manifeste le Père, mais il n'est pas le Père; ce sont trois personnes distinctes en Dieu.

On voit ici encore combien la religion de M. de Biran diffère de celle des mystiques allemands de la Renaissance. Peut-on même la nommer, comme le fait Cousin, un mysticisme? Oui, si on désigne par ce mot toute doctrine qui attribue à l'âme le pouvoir de s'unir à Dieu par la méditation, la prière ou l'amour. Mais en ce sens tous les Pères de l'Église sont des mystiques. Il faut ranger parmi eux, Bossuet dont M. de Biran cite plusieurs passages à l'appui de son opinion dans les *Notes sur l'Évangile de saint Jean*. Si, au contraire, on réserve le nom de mystiques aux doctrines qui admettent la possibilité pour l'âme de s'absorber en Dieu, de rentrer en lui, ce qui implique qu'elle n'en est qu'un simple prolongement, une sorte de production au dehors, M. de Biran n'est pas un mystique. Il ne l'est pas non plus si l'on admet que l'union avec Dieu s'opère par une sorte de méthode transcendante, et d'élapes successives et nettement déterminées¹. Tout ce qu'affirme M. de Biran, c'est que Dieu habite en nous, qu'il nous est plus intérieur que nous-même, sans pourtant s'identifier avec nous, bien plus, sans que nous reconnaissons la plupart du temps sa présence; c'est que nous pouvons vivre avec lui et en lui, comme nous vivons avec et dans les personnes que nous aimons; mais quant aux conditions dans lesquelles s'opère cette union,

1. Voir Delacroix. *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme* (F. Alcan).

nous les ignorons ; nous savons seulement qu'elles sont extrêmement complexes, qu'elles dépendent à la fois du corps, de notre volonté, de Dieu, que l'action de Dieu est toujours nécessaire, et nous demeure mystérieuse.

Si M. de Biran n'est pas un véritable mystique, ce n'est pas non plus un pur catholique. Tout ce que l'on peut dire, c'est que ce fut un chrétien, et même en y faisant certaines réserves ; car des deux idées fondamentales du christianisme, l'idée de la chute et l'idée de la grâce, il n'admet guère que celle-ci, dont il trouve dans sa doctrine et par suite en lui-même la justification, ou plus exactement, la vérification.

Nous voyons par le *Journal intime* qu'à partir de 1814 il assiste souvent à la messe ; nous savons d'autre part que sa fin fut catholique, qu'il reçut les derniers sacrements de l'Église. Mais on ne peut rien conclure de ces faits : car il faut tenir compte de l'état des mœurs à cette époque, de la situation politique et des relations de M. de Biran. Il semble bien qu'il se soit de plus en plus rendu compte, à mesure qu'il vieillissait, de la nécessité d'un secours extérieur, et notamment des pratiques, pour déterminer en lui la vivacité de la foi et des sentiments religieux. Nous n'avons cependant, à notre connaissance, aucun texte formel qui nous montre en lui un catholique positif ; au contraire toute sa discussion avec de Bonald, son interprétation de l'Évangile de Saint Jean, sa sympathie pour la Réforme sont d'un libre croyant, qui au lieu de subordonner l'esprit à la lettre, serait plutôt porté à subordonner la lettre à l'esprit, et qui en tout cas vivifie toujours la lettre par l'esprit de sa propre doctrine.

Il y a d'autres raisons qui inclinaient M. de Biran au catholicisme, ce sont des raisons politiques et sociales. Il nous reste à étudier ce côté de sa vie et de ses pensées, et à en montrer le rapport avec les idées exposées dans l'*Anthropologie*, notamment avec la vie de l'esprit.

CHAPITRE VII

SES IDÉES POLITIQUES ET SOCIALES

En politique, M. de Biran est d'accord avec de Bonald ; du moins, comme lui, il est légitimiste, et a en horreur les idées révolutionnaires et l'impérialisme, ou, suivant son expression, le despotisme. Mais tandis que les opinions politiques de de Bonald sont la conséquence rigoureuse de ses opinions sur la philosophie et la religion, et que sa vie elle-même fut l'expression et le témoignage fidèle de sa pensée (lorsque Louis-Philippe monta sur le trône, il refusa de se rallier à son drapeau et préféra se retirer dans sa propriété de l'Aveyron et y vivre obscur jusqu'à sa mort, plutôt que de renier les idées qu'il avait soutenues avec éclat toute sa vie), on peut se demander si M. de Biran n'eut pas en politique une conduite et des opinions contraires aux principes même de sa philosophie, et s'il n'y eut pas deux hommes en lui, le penseur et l'homme d'action ?

« Les philosophes, écrit-il en 1814, ont réduit tout l'homme à l'individu ; les révolutionnaires n'ont considéré de même que des besoins individuels et les droits privés qui s'y rapportent. Ils ont méconnu la véritable source du droit public et les besoins réels de la société qui ne peut subsister sans subordination ni obéissance ¹. »

« La souveraineté réside dans le peuple ; il est la source légitime du pouvoir : principe anarchique, répond M. de Biran, et révolutionnaire, source de tous les maux de la

1. *Journal* (inédit), avril 1814.

France. Elle réside dans la sagesse unie à la force¹. »

Le 29 septembre 1817, il écrit dans le même sens : « J'ai pensé aujourd'hui en moi-même à tous les maux qui résultent du défaut d'autorité, en France, depuis la famille jusqu'au trône. L'égalité est la folie du siècle, et cette folie va jusqu'à menacer la société de sa destruction. Chaque homme veut juger, tout ranger à sa mesure. Rien n'est respecté et ne s'impose, ni le rang, ni la science, ni la vertu ; il n'est pas une réputation qui soit au-dessus des plus misérables calomnies ? Quel peut être le résultat de cet esprit d'indépendance, de fierté ou d'orgueil ? Là où personne n'obéit, ne reconnaît de supérieur, c'est l'anarchie ou l'empire exclusif de la force². » N'est-ce pas le libre examen qu'il déplore dans ce passage, ainsi que dans les lignes suivantes qui sont de juin 1820 ? « Depuis qu'on veut tout savoir, tout connaître, depuis que chaque esprit tend à tout rabaisser à son niveau, à tout comprendre dans sa petite capacité, la sphère des croyances, ou du monde invisible, s'est rétrécie de plus en plus. En traitant les personnes et les choses les plus élevées avec une familiarité insolente, on n'a plus rien respecté, rien admiré. Le culte des parents, celui de Dieu, celui de la patrie ont paru comme des chimères à des cœurs froids et dénaturés, à des esprits qui ont voulu se rendre compte de tout et analyser les objets des sentiments avant de s'y livrer. De là, cette dégénération des âmes, cet affaiblissement croissant des caractères ; car on n'est fort que de ce que l'on croit et non pas de ce que l'on sait. *Credidi propter quod locutus sum*³. Combien d'hommes de nos jours parlent, sans croire, sans penser⁴. »

Il semble qu'il y ait une contradiction formelle entre ces textes et ceux cités plus haut, dans lesquels M. de Biran défend le libre examen et la raison individuelle ? Comment

1. *Journal* (inédit), avril 1815.

2. *Journal*, Naville, p. 215.

3. Deuxième Épître de saint Paul aux Corinthiens, chap. vi, v. 13.

4. *Journal*, Naville, p. 307.

expliquer que M. de Biran soit libéral en philosophie, et conservateur, c'est-à-dire partisan de la tradition en politique ? La contradiction est plus apparente que réelle. Ses opinions politiques s'expliquent (comme ses croyances religieuses), par des raisons, d'ordre psychologique. M. Naville en a très justement fait la remarque, et nous nous bornerons à citer ou à résumer les quelques pages excellentes où il traite cette question.

« Le repos, l'ordre, telle est en matière politique son invariable devise. L'observateur le plus superficiel saisira la relation de cette tendance de son esprit avec sa constitution physique et morale. Impressionnable comme il l'était, ressentant dans le trouble de ses sentiments et même dans le désordre de son organisation, le contre-coup douloureux des commotions extérieures, il ne pouvait contempler qu'avec effroi le spectacle des tempêtes politiques. D'autres ont besoin des excitations du dehors pour se sentir exister ; il leur faut de fortes secousses pour préserver de la langueur une nature qui s'affaisse dans le calme. Il portait, lui, dans ses nerfs agités, dans les mille variations d'une sensibilité presque fébrile, une source de mouvement qui n'était que trop abondante. Une base fixe, un point d'appui constant, tel était, nous l'avons vu, le premier désir de son âme ; lorsqu'il portait sa pensée sur les faits sociaux, ce désir se manifestait avec autant d'énergie qu'en toute autre occasion. Il n'est pas rare qu'on souhaite la paix au dehors avec d'autant plus de vivacité qu'on la trouve moins au dedans de soi. Les vues de M. de Biran sur la marche des sociétés se rattachent donc par un lien assez étroit à sa nature personnelle. On ne saurait toutefois, sans faire injure à sa mémoire, expliquer uniquement par les faits de cet ordre la ligne de conduite qu'il adopta. Une politique, qu'on pourrait nommer presque d'instinct, trouve une base plus ferme dans ses opinions réfléchies¹. »

1. Naville. *Vie de Maine de Biran* (55-56). Introduction au livre intitulé : *Maine de Biran. Sa vie et ses pensées*, c'est-à-dire au *Journal intime*.

« En métaphysique, il avait restauré les droits de la volonté, qui fait la personne. C'est encore dans la valeur accordée à la personne humaine qu'est le point de départ de sa doctrine sociale. » A ses yeux, la seule fin légitime de l'État était de placer chaque individu dans un milieu convenable pour son développement normal. « Il m'est bien évident, écrit-il, que le seul bon gouvernement est celui sous lequel l'homme trouve le plus de moyens de perfectionner sa nature intellectuelle et morale et de remplir le mieux sa destination sur la terre¹. » Et ce gouvernement sera celui qui assurera la garantie de ses intérêts, par le maintien de l'ordre.

Il n'est donc pas nécessaire selon lui, que chaque citoyen jouisse du droit de suffrage et de la liberté politique. La conséquence, au contraire, de cette égalité qu'il nomme la folie du siècle, c'est de développer « l'ambition, la jalousie, le besoin de parvenir, l'esprit de révolte et l'esprit de domination », toutes dispositions contraires à la véritable culture des âmes, à leur véritable perfectionnement. « La souveraineté du peuple, dit-il, correspond en politique à la suprématie des sensations et des passions dans la philosophie et la morale². »

Le repos de la société, l'ordre sans lequel le libre développement de chacun est impossible ne saurait davantage être assuré par le despotisme « qui ne maintient une paix extérieure que par la destruction violente de toute liberté individuelle ». Il ne peut être assuré que « par un pouvoir appuyé sur la foi politique des peuples et non sur la force des armes ou sur les passions de la multitude ». Or, l'idée de la légitimité est éminemment propre, par les sentiments qu'elle inspire, à atteindre ce but ; car elle obtient soumission volontaire pour le présent et confiance pour l'avenir³ ».

1. *Idem*, 56.

2. 30 janvier 1821. Cité par M. Naville, 53.

3. *Id.*, 53.

« Hors de la légitimité, dit M. de Biran, je ne vois qu'anarchie ou despotisme¹. »

Jalousie, crainte servile, tels sont les sentiments du peuple dans l'état révolutionnaire et l'état despotique. « L'amour de nos rois tel qu'il était chez les Français était au contraire un sentiment religieux comme l'amour divin; c'était une sorte de culte qui élevait l'âme et pouvait comme l'honneur commander tous les sacrifices d'intérêt personnel, de la vie même². » Ainsi M. de Biran était royaliste, de cœur et d'esprit.

La religion lui apparaît comme aussi nécessaire au perfectionnement et au bonheur des peuples que la monarchie traditionnelle; comme elle, elle est étroitement liée à certaines mœurs, qui sont elles-mêmes solidaires des institutions.

« Améliorez les mœurs publiques, simplifiez les goûts et les habitudes, apprenez aux Français à connaître un peu le sérieux de la vie, cultivez les affections, resserrez les liens de la famille, et vous pourrez les ramener peu à peu au sentiment religieux. Ils sentiront en même temps qu'il y a un Dieu, un prince, une patrie; ils en feront le mobile et le but de leur vie³. »

Le sentiment religieux n'est pas un produit de l'activité du moi. Les religions ne peuvent être créées par la volonté des législateurs. M. de Biran écrit sur ce sujet des réflexions bien intéressantes, à la suite d'une procession de la Fête-Dieu à laquelle il venait d'assister à Bergerac, en 1816.

« En voyant ce peuple nombreux marcher en bon ordre, en suivant les bannières et la croix, prier avec ferveur, tomber à genoux au premier signe et l'air de jubilation de la multitude, je réfléchissais sur cette force des institutions que l'homme ne crée pas, mais que la religion et le temps

1. *Vie de Maine de Biran*, 58-59. Cité par M. Naville.

2. *Journal* (inédit), avril 1814.

3. *Journal*, Naville, p. 151.

seuls peuvent consacrer. Que les lois humaines ordonnent des fêtes ; que les magistrats prennent toutes les mesures possibles pour les faire célébrer : tout sera inutile, parce que le premier mobile manque, savoir le sentiment qui ne se commande pas, et qu'aucune autorité humaine ne peut faire naître, mais qui se rattache spontanément à certaines images confuses qui emportent avec elles l'infini du temps et de la durée. Ce sentiment de l'infini est identique au sentiment religieux ou il en est la base. Or, tout ce que l'homme fait est nécessairement fini ou limité à une portion déterminée de l'espace et du temps. Donc l'homme n'a pas le pouvoir de faire une religion, ou de créer une institution quelconque à laquelle puisse se rattacher le moindre sentiment religieux. Dans un siècle où l'on raisonne de tout, où l'on demande que tout soit démontré, il ne peut y avoir des religions ni aucune institution proprement dite ; l'analyse fait évaporer le sentiment. Si elle veut remonter jusqu'à la source où il se rattache et en mettre la base à nu, elle ne trouvera rien, elle niera la réalité de cette base sans s'apercevoir qu'elle n'est pas de son ressort. Le chimiste ne peut pas davantage mettre à nu le principe vital, en niera-t-il pour cela l'existence ?

« Tout ce qui porte le caractère d'institution, tout ce qui parle à l'âme sans l'intermédiaire des sens et de la raison, doit exciter notre respect ; il faut bien se garder de vouloir le faire rentrer dans le cercle étroit de nos raisonnements ou de nos idées claires. Les philosophes du *xviii^e* siècle se sont lourdement trompés à cet égard ; il n'ont pas connu l'homme¹. »

Cet esprit conservateur de M. de Biran, que l'on eût difficilement expliqué, s'il n'avait pas dépassé le point de vue du moi, c'est-à-dire de l'activité, s'explique au contraire par sa conception des sentiments qui constituent la vie de l'esprit. Ces sentiments sont au regard du moi subis. Ils dépendent en

1. Naville, 491, *Journal*.

partie de certaines dispositions de nos organes, d'un certain état du corps ; il y a telles saisons de l'année, dit M. de Biran, où le sentiment de l'infini se manifeste en nous avec une grande vivacité ; il y a un tempérament religieux. De même qu'il a des conditions organiques, l'éveil du sentiment religieux a des conditions sociales ; il est étroitement uni aux institutions qui président à l'organisation du culte, à la constitution du corps même de l'Eglise, et dont l'origine se perd dans la nuit des temps. Le sort de la religion est lié à celui de ces institutions. M. de Biran s'en rendait compte par lui-même ; il eût souhaité d'avoir une foi plus soumise et plus vive ; mais précisément parce qu'il avait vécu longtemps en dehors de la religion et cessé probablement toute pratique, il y avait en lui un fond d'indifférence difficile à vaincre. On peut dire qu'à mesure qu'il vieillit, il devient catholique, en ce sens qu'il reconnaît de plus en plus la part qui revient au tempérament, aux pratiques, à l'habitude, à la tradition dans la formation du sentiment religieux.

On voit comment on peut concilier en M. de Biran le libéralisme du philosophe, et les idées conservatrices du légitimiste. S'il a défendu avec tant de force les droits de la philosophie et de la pensée libre contre les attaques de de Bonald, c'est que pour lui la vraie philosophie est bien différente de celle dont se réclament les révolutionnaires. De même qu'en métaphysique elle aboutit à la croyance en Dieu et au christianisme, en politique elle consolide l'ordre social au lieu de le détruire. Le libre examen n'est qu'un moyen, non une fin. La personne humaine n'a pas sa fin en elle-même, mais dans un ordre qui la dépasse. Elle ne peut rencontrer la vérité et le bonheur qu'en sortant de soi. La vérité est une lumière que ne fait pas notre esprit, elle a sa source plus haut. Quant au bonheur, il est lié pour les peuples comme pour les individus à certaines conditions qui ne dépendent pas d'eux. C'est pourquoi il faut maintenir la force des institutions qui entretiendront en nous et en dehors

de nous les conditions de notre perfectionnement. Si la vérité de la religion et la légitimité du pouvoir royal doivent être reconnues et approuvées par la raison elle-même, on peut dire d'autre part que l'existence même de la religion et du pouvoir royal apparaissent aux yeux de M. de Biran comme les conditions nécessaires d'exercice de la raison ; dans l'état populaire et l'état despotique, soit l'envie et la jalousie nées de la préoccupation exclusive de soi, soit la crainte et la servilité faussent l'usage de la pensée, et d'ailleurs engendrent un état de trouble ou de malaise funestes à l'exercice de la véritable liberté de l'esprit. Il semble donc que les idées politiques et sociales de M. de Biran s'accordent avec sa philosophie et sa religion, comme celles-ci s'accordent elles-mêmes avec son caractère et son tempérament.

C'est là que réside l'unité profonde de sa vie et de sa pensée. C'est moins pour des raisons politiques que pour des raisons psychologiques et morales qu'il est royaliste ; ou plutôt la politique est pour lui une science psychologique. La monarchie répondait plus à un besoin de son cœur que de son esprit. Il trouvait dans ces institutions, dont l'origine se perd dans la nuit des temps, un point d'appui pour l'instabilité de son caractère, d'autant plus épris de l'ordre et du définitif qu'il était plus troublé et plus changeant. D'autre part la patrie personnifiée dans le roi, comme l'infini en Dieu offrait un objet plus saisissable à son amour et à son respect.

Quant à sa religion, c'est-à-dire à la dernière forme de sa philosophie, elle a son origine dans la dualité irréductible qu'il admet au sein de la nature humaine entre la vie organique et la vie intellectuelle, entre la matière et la forme de nos émotions et de nos idées ; et sa théorie sur ce point n'est encore que le reflet de son âme même.

Cousin nous dit, dans sa préface de 1834, que c'est faute d'avoir compris le véritable rôle de la raison dans la connaissance, que M. de Biran se précipita dans le mysticisme.

Il est probable en effet que, s'il avait admis comme les cartésiens l'existence d'idées innées, riches d'un contenu intelligible, il aurait trouvé, comme eux, le calme de l'esprit et la paix du cœur dans l'intuition intellectuelle de la réalité absolue. Mais Cousin n'a pas vu qu'étant donné le fondement de sa doctrine, c'est-à-dire la nature du fait primitif, sa théorie de la raison ne pouvait être autre qu'elle n'est. La conception que se fait M. de Biran de l'âme humaine, est chrétienne, en ce sens que, il admet en l'homme une dualité, une contradiction fondamentale, et cette dualité il la trouvait en lui. Pascal a montré, avec une logique admirable, dans l'entretien avec M. de Sacy, que le problème ainsi posé ne comportait qu'une solution satisfaisante : le christianisme. Toute la question est de savoir si le problème se pose réellement ainsi, c'est-à-dire s'il y a, entre la chair et l'esprit, entre les sens et l'entendement, un abîme infranchissable, et si d'autre part l'esprit est une forme stérile, de telle sorte que son principal rôle soit de créer en nous une curiosité et des aspirations, que la foi seule peut satisfaire.

CHAPITRE VIII

CONCLUSION

a. *L'Anthropologie (la doctrine et la méthode)*. — b. *Place de la philosophie de Maine de Biran, dans l'histoire de la philosophie*. — c. *Examen critique*.

a. *L'Anthropologie (la doctrine et la méthode)*.

L'idée que M. de Biran se fait de la nature humaine est beaucoup plus profonde que ne l'a dit Cousin, et beaucoup plus large. Il n'a pas seulement « retrouvé » et « mis à sa place » l'activité volontaire et libre. En dehors de la volonté, identique selon lui à la conscience, il admet deux formes de vie originale, qui se combinent avec la vie consciente pour composer la vie humaine mais qui en sont distinctes : la vie animale et la vie de l'esprit. La vie humaine est intermédiaire entre celle de l'animal et celle des esprits supérieurs qui vivent dans une union constante avec Dieu.

Chacune de ces vies est la manifestation d'une force propre, il n'y a pas de passage logique ou métaphysique de l'une à l'autre ; on ne peut que constater leur existence, non l'expliquer.

La vie animale a son principe dans une force distincte du moi, qui tend à maintenir la conservation de l'individu et de l'espèce. De cette force dérivent, d'une part, la constitution anatomique de l'animal et le système des fonctions de la vie organique, d'autre part son sentiment fondamental de la vie, et le système des affections, des intuitions et des tendances, par lesquelles il se manifeste et se diversifie.

Tous ces faits obéissent à une nécessité naturelle, ils sont les effets du concert de forces invisibles, non d'un mécanisme : tous tendent à une même fin. Affections et intuitions servent en quelque sorte d'instrument à l'instinct de conservation commun à tous les êtres vivants. La nature, en donnant à la plupart des animaux des instincts déterminés, ne leur a pas laissé l'initiative des actes nécessaires à leur défense et à leur conservation ; elle a en quelque sorte imprimé dans leur constitution des tendances à certains mouvements coordonnés et invariables, qui s'accomplissent sous l'influence de modifications organiques liées elles-mêmes à des excitations externes.

Cette vie inconsciente est liée à l'organisation physique de l'homme comme des animaux. L'homme tient de sa nature animale une forme de sensibilité, d'intelligence et d'activité, qui a ses lois propres, indépendantes de la conscience ; il obéit, tant qu'il vit, à une puissance spontanée, qui n'a rien de commun avec la volonté, qui s'oppose à elle comme la nécessité à la liberté.

Pour se manifester, celle-ci doit trouver dans l'organisation les conditions de son exercice, c'est-à-dire un système musculaire approprié à son action. Mais les actes volontaires ont leur origine dans une force hyperorganique, non dans le cerveau. Tandis que les mouvements instinctifs ou spontanés sont des réactions du cerveau déterminées par certaines modifications organiques, le mouvement volontaire est l'effet d'une cause immatérielle, qui, en agissant sur le cerveau, brise la trame de la vie inconsciente (*rumpit fœdera fati*).

La volonté, qui se manifeste dans l'effort musculaire, est identique à la conscience. La conscience, pour M. de Biran, n'est pas le lieu de tous les faits psychologiques, et comme un espace intérieur où se produiraient tout à la fois les états et les actes : il n'y a de conscience que des actes. Les états, qui par nature sont subis, sont inhérents à l'organisme, ou plutôt sont des modes du sentiment de la vie lié à l'orga-

nisation. La conscience est inséparable de l'activité libre ; c'est en quelque sorte le sens de l'activité. Toute réaction fatale est, par nature, inconsciente ; elle affecte notre sentiment de la vie, mais le moi la saisit comme étrangère à lui et ne peut par conséquent se l'attribuer.

La vie humaine, caractérisée par la conscience, peut dès lors revêtir deux formes distinctes. Elle peut être constituée par la combinaison de la vie animale et de la vie consciente, et aura dans ce cas un caractère mixte, ou bien, par un suprême effort, elle peut se concentrer sur elle-même, s'absorber dans la conscience de son activité propre, telle « une flamme se consumant elle-même » : elle devient alors la vie réflexive. Dans le premier degré de la vie humaine, M. de Biran a lui-même distingué la vie sensitive et la vie perceptive.

Dans le système sensitif, le cycle de la vie animale se déroule en quelque sorte, au regard de la conscience, ou du moi, qui y participe comme spectateur et témoin. Les intuitions et les images revêtent spontanément la forme du non-moi ; les affections s'associant à l'idée d'un objet indéterminé deviennent les émotions et les passions, qui sont comme les instincts de l'homme et, à ce degré de la vie pensante, les seuls mobiles de ses croyances et de ses actes. Tel est le plus bas degré de la vie humaine. L'homme ne s'y distingue de l'animal que parce qu'il a le sentiment et l'idée de sa personnalité. Tandis que l'animal fait partie de la nature, l'homme même soumis à son empire s'oppose à elle. Il y a un abîme entre être déterminé sans le savoir, et avoir conscience de l'être ; car, en tant qu'on a conscience d'être déterminé, on est libre. Il n'y a qu'un être libre, qui puisse, à un moment donné, avoir l'idée qu'il est esclave.

Dans la vie perceptive, l'homme s'efforce d'échapper au destin, aux mille influences qu'il subit et de soumettre au contraire à son pouvoir les choses ou plus exactement ses sensations. Le sens musculaire est l'instrument de sa liberté. C'est de lui que vient l'idée du non-moi, c'est par lui que cette idée

se précise et se fragmente en objets résistants, d'une certaine grandeur, et situés à une distance déterminée. Par lui, nous pouvons agir, sur la vue, le toucher, et quoique à un moindre degré sur les autres sens, et achever, par la coordination des qualités sensibles autour d'un noyau résistant, la perception des objets. La perception extérieure a donc à sa base un acte de liberté; ce n'est pas le reflet passif des objets, une donnée immédiate, ou plutôt une simple combinaison des données primitives des sens; c'est une véritable création de notre esprit, et comme sa première conquête sur la nature. L'esprit étend ensuite sa domination sur les choses par la formation des idées générales. Dès qu'il est en possession du langage, qui est la plus précieuse de toutes les inventions humaines, l'homme s'en sert pour désigner les ressemblances ou analogies de nos perceptions entre elles, ou des images qui en sont dérivées. Il forme ainsi un monde idéal plus simple et plus clair que le monde perçu, où les relations accidentelles des objets particuliers dans l'espace, sont remplacées par les relations logiques des idées de genre et d'espèce. L'esprit circule à l'aise dans ce monde abstrait, où les idées bien définies sont reliées entre elles par des rapports de subordination et de coordination; il a l'illusion de la connaissance scientifique. Mais, en réalité, nos idées générales se réfèrent à des analogies sensibles qui sont le résultat d'une fusion toute passive des images. Ces ressemblances sont relatives aux individus. On les considère, par une sorte de paresse de l'esprit, comme répondant aux relations véritables des choses; on les transforme en identités, pour la commodité du langage. Les idées une fois formées, l'esprit les relie entre elles, grâce au syllogisme. Mais la rigueur de tout cet appareil logique n'en cache pas, aux yeux de celui qui réfléchit et remonte à l'origine des idées, la fragilité. La satisfaction que trouve l'esprit, dans cette conception du monde, est toute semblable à celle de ces personnes qui entretiennent les autres et cherchent à s'entretenir elles-mêmes dans l'idée de qualités

ou de perfections imaginaires ; qui vivent pour le paraître, non pour l'être. Le véritable avantage de ces systèmes logiques, fondés sur l'expérience sensible, c'est de rendre possible et de faciliter le commerce des hommes entre eux ; ils leur permettent d'éviter les maux probables, en fondant une certaine prévision de l'avenir ; ils exercent la liberté de l'homme, mais dans un monde plein d'illusions et de mensonges.

Le philosophe s'en rend compte ; pour s'en affranchir, il tâche de se dégager entièrement de la vie animale. Les intuitions, où se réfèrent nos idées générales, n'ont pas la vérité pour objet ; elles se rapportent à un monde phénoménique, qui suffit aux besoins d'un être que dirigent ses instincts ou ses passions, mais non à la curiosité de celui qui recherche la vérité. Quant aux émotions, elles ont leurs lois propres ; il ne faut pas espérer les discipliner et s'en rendre maître. On ne peut avoir prise sur elles qu'indirectement, en agissant sur les organes dont elles dépendent, ou sur les images auxquelles elles sont associées ; mais la physiologie et la médecine sont trop peu avancées pour nous être d'un réel secours ; quant à notre pouvoir sur l'imagination, il est limité par la vivacité et la force de certaines images qu'entretiennent les émotions elles-mêmes. Il ne faut donc pas espérer « philosopher avec ses passions ». C'est en dehors de la vie animale que l'homme doit rechercher la vérité et le bonheur.

Il se replie donc sur lui-même, et n'attend rien désormais que du bon usage de sa pensée. Il s'efforce de s'abstraire de ses représentations et de ses affections, et demande à sa réflexion seule la connaissance de la vérité. Il crée par cette méthode la psychologie et les sciences mathématiques. Il juge les autres comme il voudrait être jugé lui-même, en se plaçant, non pas au point de vue de son intérêt, ni même de ses goûts, mais de la dignité humaine, telle que sa raison la conçoit. Il se forme enfin une idée de la beauté pure, sorte d'idéal abstrait sur lequel viendront se patronner ses

représentations concrètes. L'homme qui s'est élevé à cette perfection intellectuelle et morale puise dans l'exercice de la réflexion un contentement, une tranquillité, un calme inconnu de l'homme passionné. Il réalise en lui la plus haute sagesse et goûte le plus pur bonheur auxquels l'homme puisse prétendre par ses propres forces. M. de Biran ne nomme pas cette vie intellectuelle, vie de l'esprit, parce qu'elle n'est pas, en effet, purement spirituelle ; la réflexion est liée à l'exercice de l'activité musculaire, notamment aux mouvements par lesquels nous articulons les mots : telle est la condition de toute connaissance, mais non de toute pensée ; il y a une vie supérieure à la plus haute forme de la vie consciente.

L'homme qui s'est élevé à la vie réflexive n'en continue pas moins d'être soumis, comme l'animal, aux influences de ses organes. Libre dans ses pensées, il est déterminé dans ses affections. Il semblerait du moins que sa volonté pût refuser son consentement aux passions et résister à leur impulsion, et que, si l'union n'est pas réalisée entre la nature et l'esprit, du moins l'unité et la paix règnent dans l'esprit.

C'est encore une illusion que l'expérience de la vie détruit. C'est en vain que l'homme veut vivre isolé de son corps, et s'affranchir de la vie animale. La violence des affections dans certains états de maladie, la vivacité des images qui leur correspondent, sont, ou du moins peuvent être un obstacle invincible à l'exercice de la pensée ; les ténèbres envahissent peu à peu cette région où le moi s'est retiré et obscurcissent la pâle lumière de la réflexion. Si l'homme ne peut pas « philosopher avec les passions », il ne peut pas davantage, contrairement à ce que pensaient les stoïciens, se soustraire à leur influence.

Cette impuissance de la volonté ne vient pas seulement, du reste, de leur force, mais de sa propre faiblesse. A quoi se réduit l'intérêt de la vie humaine, ainsi concentrée en elle-même et séparée de la nature ? Combien étroite et mes-

quine apparaît la science humaine, quand on compare ce que nous savons à tout ce que nous ignorons, et que nous aurions pourtant intérêt à savoir ! D'où venons-nous ? Où allons-nous ? Pourquoi existons-nous ? Pourquoi le monde existe-t-il ? Ce qui contribue encore à augmenter en nous le sentiment des limites de la connaissance, c'est que nous sommes nécessairement conduits à croire qu'au delà de ce que nous savons, s'étend une région mystérieuse où réside le secret des énigmes de la destinée humaine et de l'univers. Les limites de la raison nous interdisent assurément d'aspirer à la connaissance de la réalité absolue, mais nous ne pouvons douter qu'elle existe, et pourquoi, à défaut d'une connaissance véritable, n'en aurions-nous pas quelque pressentiment ?

C'est ce qu'ont admis plusieurs philosophes et les vrais croyants de tous les temps ; c'est ce que nous portent à admettre et l'instinct qui recherche en nous le bonheur et cette faculté de croire liée par sa nature à l'absolu, que ne peut satisfaire la science humaine. L'homme ne peut espérer trouver en lui-même le repos auquel il aspire ; car il est composé de deux natures ennemies qui jamais ne s'accorderont d'une façon durable et définitive. Il faut qu'il sorte de lui-même, pour trouver le bonheur. Non pas qu'il puisse revenir à la simplicité de la brute ; une vie sans dignité ne sera jamais pour l'homme la vie heureuse ; le bonheur n'existe que pour celui qui en a l'idée, qui se juge heureux ; or, il est interdit à l'homme qui réfléchit, et qui pense ce qu'il dit, de se juger heureux dans une condition ou un genre de vie contraire à l'idée qu'il se fait de sa perfection véritable. D'autre part, le moi ne peut sortir de lui-même, par sa propre action, puisque la conscience est précisément le sentiment de cette action. On ne peut se suicider par un acte de volonté ; car le moi ne peut se détruire en s'affirmant. Il reste que « la sortie de nous-même » soit effectuée par l'action d'une puissance supérieure à l'organisme et à la volonté : par l'action de Dieu.

Aussi s'opère le passage de la deuxième à la troisième vie : la vie de l'esprit. Cette vie se surajoute à la vie consciente, comme celle-ci s'est elle-même greffée sur la vie animale. Elle a sa source dans l'action d'une force infiniment élevée au-dessus du moi. Elle se manifeste par des faits nouveaux, qu'on peut nommer « sentiments ». Mais, tandis que les sentiments purement intellectuels s'identifiaient avec l'acte même de l'intelligence, flamme sans éclat et sans chaleur, les sentiments spirituels n'ont rien de déterminé, et pourtant ils inondent l'âme de lumière, et lui communiquent une force surhumaine. Ces sentiments sont tout à la fois des instincts sublimes et des inspirations, des intuitions ineffables, où le moi perd la conscience de lui-même, et vit absorbé dans l'infini. Tels sont les signes par lesquels se manifeste en nous la présence de Dieu. L'homme participe ainsi à sa science. Il se trouve transporté au-dessus de lui-même, et ses connaissances les plus certaines lui apparaissent alors comme un pâle reflet de la science divine. La science dont il était si fier subsiste, assurément, mais, comparée à la science de la réalité absolue que Dieu seul possède, elle ne lui semble embrasser que des ombres et des fantômes : « Heureux l'homme qui se sent inspiré ».

Et de même que M. de Biran a recherché le moyen, sans le découvrir, de discipliner les affections déréglées de sa sensibilité et les caprices de son imagination, il se demande s'il n'y a pas un moyen pour l'homme d'attirer sur lui les bienfaits de la grâce divine. Son expérience lui apprend qu'on ne peut pas plus commander à cette puissance surnaturelle qu'à la nécessité organique : notre puissance a pour limite le monde des idées réflexives et des mouvements volontaires. Mais du moins, et c'est ainsi que se dénoue l'action ou le drame de la vie humaine, on peut mériter par ses actes, ses méditations et ses prières, par la bonne direction en un mot de ses pensées, la bonté et la miséricorde de Dieu. En même temps qu'un régime moral, il y a un régime physique approprié à la vie de l'esprit ; ce régime

encore mal connu, il dépend de notre volonté de s'y soumettre. L'action de l'homme seul n'en serait pas moins bien insuffisante; mais l'intention peut avoir une force et une fécondité admirable; l'œuvre ébauchée par notre volonté s'achève par l'action de la grâce.

Tel est, envisagé dans ses principaux degrés d'intensité ou de perfection, le tableau de la vie humaine, que M. de Biran a esquissé dans les fragments de l'*Anthropologie*. Au milieu est la conscience, caractérisée par l'opposition du moi et du non-moi; au-dessous, la vie organique, qui peut être dite, relativement à la conscience personnelle, inconsciente, mais qui n'en est pas moins accompagnée d'un mode original de sentir; au-dessus est la vie pure de l'esprit; les distinctions de la conscience s'effacent peu à peu quand se manifeste le sentiment de l'infini; toute opposition cesse, toute lutte s'apaise; l'âme s'élève à l'unité absolue.

Mais, pour bien entendre cette philosophie, il ne suffit pas de l'envisager dans ses résultats, il faut aussi en connaître la genèse, inséparable elle-même de la méthode qui la détermine.

M. de Biran est parti de l'idéologie. Dans le *Mémoire sur l'habitude*, il rattache la philosophie aux sciences expérimentales, telles que Bacon les a conçues. Elle porte sur les faits, non sur les causes invisibles qui les produisent. Et pour connaître ces faits, il veut qu'on ne les sépare pas de leurs conditions d'existence. Il commence donc par entendre la psychologie, à la façon de Condillac et des physiologistes¹. Mais dès l'origine de ses recherches, il est amené,

1. « Je n'ai d'autre vue, dit-il, que de rechercher et d'analyser des effets, tels qu'il nous est donné de les connaître, en réfléchissant d'un côté sur ce que nous éprouvons dans l'exercice de nos sens et de nos facultés diverses, et en étudiant de l'autre les conditions ou le jeu des organes d'où paraît dépendre cet exercice. J'ai voulu essayer d'unir, par certains côtés du moins, l'idéologie à la physiologie; j'étais conduit par la nature de la question qui appartient en même temps aux deux sciences; j'ai pensé même que l'idéologie en général ne pouvait que gagner à cette alliance, et qu'il appartenait surtout à la physique de répandre un peu de jour sur quelques obscurités de l'être pensant;

pour expliquer les effets de l'habitude, à faire une distinction profonde entre les états de la sensibilité et les actes intellectuels ou volontaires. Il les considère encore, dans le *Mémoire sur l'habitude*, comme deux propriétés distinctes du même fait primitif, comme deux arbres jumeaux qui se tiennent et se confondent dans la même souche¹ ; puis il se rend compte, bientôt après, et déjà dans le *Mémoire de la décomposition de la pensée*, que ces deux ordres de faits répondent à deux ordres distincts de réalité. Dès lors les faits de sensibilité sont conçus comme les modes d'une vie inconsciente ; la conscience étant au contraire constituée par le sentiment de l'activité. La philosophie, en tant qu'elle a pour objet l'étude des faits de conscience, devient donc une science originale, distincte de la physiologie et même de l'idéologie, qui n'est à vrai dire qu'une physique mentale. Elle a pour point de départ le « je pense » ; c'est Descartes et non Condillac qui est à ses yeux le père de la philosophie moderne.

Le psychologue ne peut connaître les faits de conscience qu'en les rapportant à leur cause, c'est-à-dire à l'activité qui les produit, au moi. Mais il ne faut pas confondre la cause ainsi entendue avec « la substance pensante » de Descartes. L'idée de cause pour M. de Biran n'est pas une idée innée ; c'est un fait, et le fait primitif dans l'ordre de la connaissance. La psychologie qui est la science du fait primitif est par cela même la science des principes de toute connaissance, car ils ont en lui leur origine ; elle seule peut en fixer le sens et la valeur.

mais, dès qu'on adopte la marche du physicien, on doit, à son exemple, ne s'occuper que du rapport et de la succession des phénomènes, en laissant derrière soi, et sous le voile qui les couvre, les causes premières qui ne sauraient jamais devenir pour l'homme objets de connaissance. Nous ne savons rien sur la nature des forces. Elles ne se manifestent à nous que par leurs effets ; l'esprit humain observe les effets, suit le fil de leurs diverses analogies, calcule leurs rapports, quand ils sont susceptibles de mesure : là sont les bornes de sa puissance. *Mémoire sur l'habitude*, 16-17. Cousin. I.

1. *Idem*, 24.

Pour cela, elle fera la part des intuitions sensibles qui servent de matière à notre connaissance des objets et se rapportent à un monde phénoménique, et des notions réflexives qui en sont la forme. Dans ces notions elles-mêmes, M. de Biran distinguera vers 1814, en dehors des éléments qui sont la forme même de la personnalité, la raison qui leur donne une extension illimitée, et qu'il considère comme la faculté de l'universel et de l'absolu. Ainsi, en s'approfondissant davantage, et pour expliquer entièrement ses manifestations, le moi est conduit à se dépasser lui-même et à poser la réalité absolue comme antérieure à lui dans l'ordre de l'existence et supérieure en dignité.

Enfin, cette faculté, qui est d'abord toute formelle, se manifeste à nous, dans une expérience nouvelle qu'on pourrait nommer l'expérience religieuse, avec un contenu propre ; elle devient un mode de la raison divine.

En résumé, la psychologie, conçue comme la science du sujet pensant ou du moi, resté bien le centre de l'*Anthropologie* ; sa méthode est l'analyse réflexive. Grâce à la réflexion, le moi fait le départ de tout ce qui, dans un fait de conscience, rentre dans la sphère de son activité, et de ce qui au contraire est subi. Parmi les états que nous subissons, il est amené à distinguer ceux qui sont les effets du principe vital, et ceux qui manifestent la présence d'une force supérieure au moi. La distinction est difficile à faire ; c'est surtout par la différence de leur influence sur la volonté et la pensée consciente que nous la faisons.

Ainsi, par l'analyse réflexive, le psychologue arrive à distinguer en lui quatre classes de faits irréductibles, qui sont chacun premier dans son ordre : l'impression vitale, antérieure dans le temps à la conscience ; l'effort volontaire, qui est le fait primitif, dans l'ordre de la connaissance ; l'âme antérieure et supérieure au moi dans l'ordre de l'existence ; enfin Dieu ou la réalité infinie, premier dans l'existence absolue.

Ce syncrétisme psychologique permet à M. de Biran de

concilier des philosophies très opposées et en apparence contradictoires. L'empirisme est vrai, tant qu'il se borne à expliquer la vie animale. Le conceptualisme explique la formation des idées générales et l'origine de la connaissance empirique. Le réalisme psychologique rend compte de la nature et de la valeur des notions réflexives ; mais il faudrait s'élever jusqu'au réalisme métaphysique pour expliquer à fond toutes choses et l'âme elle-même ; seulement, dans l'ordre de la réalité absolue, l'homme ne peut avoir que des croyances, non des connaissances.

On pourrait donc trouver une part de vérité dans toute doctrine philosophique. Il suffirait pour cela de la bien entendre. De là les sympathies de M. de Biran pour une philosophie éclectique. Mais il importe de ne pas se méprendre sur la nature de son éclectisme. Ce n'est pas un ensemble d'idées, de croyances philosophiques juxtaposées pour la sauvegarde de la morale traditionnelle et la défense de l'ordre public. Certes M. de Biran ne se désintéressait pas de ces fins. D'autre part, l'éclectisme philosophique s'accordait bien avec une des tendances fondamentales de son caractère : la bienveillance envers les idées et les sentiments d'autrui. Il devait être heureux qu'il y eût un terrain sur lequel il pût être d'accord avec ses adversaires, sans rien sacrifier de ce qu'il considérait comme la vérité. Mais il apportait dans ses méditations philosophiques trop de sincérité pour se rallier à une opinion, qui ne lui eût pas paru se justifier elle-même ; l'éclectisme de M. de Biran est conforme à l'esprit de sa doctrine et à sa méthode ; il est la conséquence naturelle de son dynamisme.

Un dynamisme conscient et conséquent, telle est la formule qui s'applique le plus exactement au système philosophique qu'il se proposait d'exposer dans l'*Anthropologie*. Si on l'envisage non dans ses conclusions, mais dans sa méthode, cette doctrine est une philosophie de l'expérience, et, plus exactement, de l'expérience intime, de l'expérience primitive de la conscience ; c'est une sorte d'empirisme

en ce sens que, selon lui, toutes nos idées dérivent de l'expérience, mais un empirisme radical qui, loin de préjuger la forme de toute expérience, s'efforce d'en saisir, sous ses aspects divers, les formes irréductibles.

En développant et en expliquant ces formules, il nous sera permis tout à la fois, de marquer nettement les caractères principaux de la philosophie de M. de Biran, et d'en indiquer la place dans l'histoire de la philosophie.

*b. Place de la philosophie de Maine de Biran
dans l'emploi des systèmes.*

Cette philosophie, avons-nous dit, est essentiellement dynamiste. M. de Biran en avait conscience, comme le montrent les critiques qu'il adresse aux philosophies mécanistes, et d'une façon générale aux philosophies unitaires qui partent d'une notion ou d'un fait, d'où elles essayent de tirer toutes les formes de l'être.

Le problème philosophique par excellence, est la conciliation de l'un et du multiple. Or la plupart des philosophes ont une tendance à réduire le multiple à l'un. Ils sont conduits par ce besoin d'unité, qui dérive de l'instinct fondamental de l'esprit humain, à éliminer de la nature l'idée d'une diversité primitive comme serait celle de qualités ou de forces irréductibles; et, comme le monde se présente à eux, sous une multitude d'aspects distincts, à le réduire, comme tel, à un ensemble d'apparences. L'être se réduit dès lors à des éléments simples, homogènes, qui en se combinant formeront la base solide des apparences que nous percevons par l'intermédiaire des sens ou de la conscience. Telle fut, selon M. de Biran, la tendance de la philosophie cartésienne, qu'on la considère chez ses représentants directs, Descartes, Malebranche, Spinoza, ou dans les doctrines matérialistes et idéalistes qui en dérivent.

Toutes ces philosophies partent, consciemment ou non, de l'idée de substance. Cette idée, comme l'idée d'espace à

laquelle elle se réfère naturellement, est une sorte d'étoffe ployable en tous sens, et qui peut revêtir toutes les formes qu'il plaît à notre fantaisie de lui donner; elle n'opposera aucune résistance au besoin d'unité et de logique qui est naturel à notre esprit. Il importe peu que Descartes et ses disciples immédiats séparent la pensée et l'étendue, s'ils attribuent aux idées, c'est-à-dire aux modes de la conscience, la même nature qu'aux modes de l'étendue, et les conçoivent sur leur modèle comme homogènes, simples ou composés d'éléments simples, nécessaires. Cela ne revient-il pas à admettre, avec les matérialistes mécanistes, que toute réalité est une collection ou une somme d'éléments figurés, ou, avec les idéalistes, que l'être se réduit aux représentations, et que les idées et les choses sont le résultat de l'association de ces données primitives? Le caractère commun de ces philosophies unitaires, c'est qu'elles éliminent de la nature et de l'esprit toute inconnue et s'efforcent de les réduire à une somme d'éléments déterminés : elles nient *a priori* la contingence et décrètent l'intelligibilité universelle, quelle que soit la forme sous laquelle elles la conçoivent.

La philosophie de M. de Biran est en opposition absolue avec l'esprit de ces divers systèmes. Il suffit, pour s'en rendre compte, de réfléchir au principe qui lui sert de fondement, au principe de causalité. Par le principe d'identité, ou le principe de raison suffisante qui n'en est selon lui qu'une expression dérivée, on ne peut rien affirmer absolument. Les conclusions du syllogisme sont toutes relatives aux prémisses, ce sont des vérités conditionnelles, non absolues. Par le principe de causalité, on peut au contraire s'élever jusqu'aux noumènes. Or ce principe est tiré, par une induction première, d'un fait incompréhensible : l'existence du moi. Ce fait est une donnée immédiate de la conscience, et par conséquent est placé en dehors de toute discussion ; mais il ne se résout pas en idées plus simples, en une chaîne de raisonnements trop rapides pour être

aperçus et mis en forme ; il est irréductible, et en ce sens incompréhensible. Par cela même que le critérium de la vérité est l'évidence psychologique, c'est-à-dire pour M. de Biran, une évidence de fait, non de raison, le philosophe doit renoncer à entendre parfaitement ou à comprendre la réalité ; la réalité ne peut être que constatée, non comprise ; ou du moins toute explication a une limite que la conscience elle-même reconnaît l'impossibilité de dépasser. Du principe qui est à sa base découlent les caractères essentiels de cette philosophie, qui est une philosophie du discontinu, de la diversité radicale, de la contingence.

La réalité est constituée par une pluralité de forces ; ces forces ne diffèrent pas toutes essentiellement les unes des autres ; mais, pour ne parler que de cette partie du monde que nous connaissons, et plus particulièrement de l'homme où se rencontrent et se combinent les principales forces de l'univers, il y a, entre le principe de la vie qui préside à l'organisation et le principe de la pensée, une solution de continuité, de même qu'entre les plus hautes facultés du moi et Dieu. Le moi ne peut exister que s'il trouve réalisées dans le corps ses conditions d'existence, de même Dieu ne se manifeste à l'âme que dans des conditions déterminées quoique inconnues de nous ; mais ce sont là trois ordres irréductibles de forces.

Non seulement il y a hétérogénéité et séparation radicale entre la vie, le moi et Dieu, mais chaque force se manifeste par un système de propriétés irréductibles les unes aux autres. C'est ainsi que la vie animale se manifeste par des intuitions, et des affections naturellement hétérogènes. Tandis que pour les cartésiens le plaisir et la douleur sont des idées confuses, des espèces de connaissances, nous avons vu avec quel soin M. de Biran les distinguait, non pas seulement des connaissances, qui sont d'un autre ordre, supérieur à la vie animale, mais des intuitions. De même, dans la vie humaine, il distingue avec précision l'espace visuel et l'espace organique constitué par un continuum de résistance,

l'espace et le temps, l'imagination et le souvenir, les idées générales et les notions réflexives, celles-ci et le sentiment de l'infini. Autant de formes distinctes de pensée, dont les causes sont distinctes. Il y a, à chaque étage de la vie humaine, entre les diverses manifestations d'une même force, une unité harmonieuse ; c'est-à-dire non l'unité qui préside aux opérations logiques, mais l'unité d'une diversité, non une série d'identités, mais une synthèse originale. Le philosophe doit se garder, en voulant expliquer les choses, d'en retrancher la vie et le caractère propre ; il ne s'agit pas de les reconstruire, mais de les voir telles qu'elles sont, en leur appliquant le sens approprié à leur nature.

M. de Biran rejette donc le postulat de l'intelligibilité universelle, dont les philosophes, selon lui, ont tant abusé. Concevoir toutes choses sur le modèle du moi, c'est admettre que l'explication des faits s'arrête nécessairement à l'idée de leur cause. On ne peut remonter au delà de la cause, car un pas de plus, c'est l'absolu qui n'est pas objet de connaissance. Comment donc toutes ces causes, isolées les unes des autres, agissant chacune selon sa nature, peuvent-elles agir de concert, former un monde harmonieux, dont les parties s'accordent entre elles et se répondent ? Nous ne le savons pas. Nous saisissons en nous une force libre ; le moi ne peut exister pour lui-même, qu'à la condition de s'opposer au non-moi ; dire que le moi est déterminé, ce serait, en même temps qu'on affirme son existence, la nier. Il y a donc des commencements absolus, des faits qui sont causes et non effets, qui sont d'une autre nature que leurs effets, et qu'il est impossible de rattacher à un mode d'existence antérieur dans le temps : le temps ne pouvant exister où il n'y a pas activité, ou plutôt action. Le dynamisme conséquent est donc, par opposition au mécanisme, une philosophie de la contingence.

M. de Biran a rapproché lui-même sa doctrine de la philosophie platonicienne, et de celle de Leibnitz. La philosophie platonicienne dont il parle, c'est en réalité la philosophie

d'Aristote, qu'il connaissait mal. Il y a en effet plus d'une analogie entre la doctrine de ce grand philosophe et la sienne. Ils admettent l'un et l'autre *une sorte de trinité d'existence*, et sont également opposés au *système de la perfectibilité progressive et indéfinie*. De plus, il n'y a pas dans la nature, selon Aristote, ce déterminisme inflexible des causes et des effets qu'admettent la plupart des philosophes modernes. Chaque être tend à se réaliser ; la fin est la véritable cause efficiente, c'est un principe de mouvement ; cette fin est assurément différente de la cause, telle que l'entend M. de Biran, mais elle a plus d'analogie avec elle que l'antécédent invariable des physiciens modernes. Ces deux philosophies dynamistes n'en diffèrent pas moins sur des points essentiels. D'abord, pour Aristote, nos idées de genre et d'espèce ont une valeur objective ; elles correspondent aux cadres dans les limites desquels chaque être réalise sa nature ; elles expriment les formes immuables des choses et des êtres, dans l'ascension de la nature vers Dieu. Toute la logique aristotélicienne repose sur une conception métaphysique de l'univers. Pour M. de Biran, au contraire, comme pour les cartésiens, comme pour les empiristes, ces idées sont toutes relatives à la sensibilité de chacun ; ce sont des procédés commodes, mais dont le savant qui recherche la vérité doit se défier, car ils dissimulent notre ignorance de la véritable réalité des choses. De plus, dans la philosophie d'Aristote, la pensée humaine, quoiqu'il soit interdit à l'animal de s'y élever, n'en est pas moins comme le prolongement et l'achèvement de la nature. De même que la connaissance existe virtuellement dans la sensation, le bien dont le bonheur est inséparable réside dans le concert harmonieux des passions ; la nature n'est pas hostile au bien ; la vertu n'est que le développement normal, ou rationnel, des tendances naturelles. Pour M. de Biran, la moralité n'est pas l'achèvement de la nature, ce n'est pas la nature éclairée et dirigée par la raison ; pas plus que la science n'existe en puissance dans la sensation. La vie ani-

male, sous ses diverses formes, affection ou intuition, est opposée à l'acte propre, constitutif de notre existence personnelle, et dans lequel s'identifient l'entendement et la volonté. Est-ce que le corps ne nous manifeste pas son existence par sa résistance à notre action, résistance qui peut être rendue invincible par la violence des passions ? « Homo, duplex in humanitate » répète sans cesse M. de Biran ; et il n'entend pas seulement par cette formule que l'homme est un animal raisonnable, mais que l'animal qui est en lui contraint l'être raisonnable et résiste à son action. Sous ce rapport, la philosophie de M. de Biran est en opposition absolue avec toute la philosophie antique, et non seulement avec la philosophie d'Aristote. Si les stoïciens séparent la raison des passions qu'ils considèrent comme de véritables maladies de l'âme, ils admettent cependant que la raison peut puiser en elle-même, dans sa propre nature, une puissance invincible. Les sentiments purement intellectuels, pour M. de Biran, sont au contraire, dans certains états de trouble, sans efficacité. Pour persévérer dans la vertu, comme dans le bonheur, nous avons besoin, selon lui, de l'assistance de Dieu, de la grâce. En ce sens, sa philosophie est chrétienne.

Le dynamisme de M. de Biran a des rapports étroits avec la monadologie de Leibnitz ; il déclare lui-même, en plusieurs endroits, qu'il est plein d'admiration pour son génie philosophique ; mais la monadologie s'achève dans le système de l'harmonie préétablie et la théodicée. La philosophie de Leibnitz prétend concilier le mécanisme de Descartes avec le dynamisme d'Aristote. Le mécanisme représente du dehors, sous une forme symbolique, mais exacte, les rapports des monades entre elles. Le développement des monades est rigoureusement déterminé par leur place et le rôle qu'elles sont appelées à jouer dans le concert universel ; l'âme humaine est une sorte d'automate spirituel. Cette conclusion est en désaccord avec les principes mêmes de la philosophie dynamiste. D'autre part Dieu, dans cette doctrine, est-il affranchi du destin ? En obéissant à l'idée du

bien, n'est-il pas rigoureusement déterminé dans sa volonté de créer et dans son choix du meilleur des mondes possibles ? Il semble bien que Leibnitz n'ait pu éviter « le gouffre de l'unité et de la nécessité absolue » où avait sombré le génie de Spinoza, et que son dynamisme ne soit pas conséquent. Son génie fut victime de sa hardiesse ; pour avoir voulu trop expliquer, il a dépassé les limites de l'esprit humain, et s'est égaré dans les hypothèses les plus aventureuses de la métaphysique.

M. de Biran se rencontre avec Kant, sur ce point, dans sa critique de la philosophie leibnicienne. Comme lui, il admet, au delà de ce que nous savons, une réalité inconnaissable : les noumènes. Mais si les connaissances qui dérivent du fait primitif, c'est à-dire la psychologie et les mathématiques, ne nous donnent pas l'intuition de la réalité absolue, M. de Biran affirme cependant qu'elles répondent à cette réalité et l'expriment exactement. Le moi est la manifestation de l'âme : ils ne diffèrent que comme le rayon direct du rayon réfléchi, dit-il en plusieurs endroits ; nous ne connaissons pas tout ce que nous sommes, mais nous sommes nécessairement tels que nous nous connaissons. De plus, si nous ne pouvons avoir la *connaissance* de la réalité absolue, ni de Dieu qui s'y manifeste, nous pouvons cependant en avoir le sentiment. Pour Kant au contraire, le sentiment de l'absolu nous est aussi interdit par notre constitution mentale que l'intuition intellectuelle. En revanche, la science des phénomènes est plus solidement fondée dans sa doctrine. Pour M. de Biran, c'est le principe de causalité qui sert de fondement aux lois de la nature. Nous savons que les causes manifestent leur existence par des effets invariables ; la principale difficulté pour le savant, c'est donc de découvrir les causes. Mais ces causes étant isolées les unes des autres, on ne voit pas comment elles concourent à assurer l'ordre de l'univers. Leibnitz invoquait l'hypothèse d'une harmonie préétablie entre les monades ; M. de Biran rejette cette hypothèse fondée sur la nécessité logique, et non sur

l'expérience. Il y a, selon lui, des problèmes qu'il faut consentir à ignorer, car tout effort que l'on ferait pour les résoudre, se tournerait contre nous. Nous ne pouvons que constater l'ordre dans lequel se succèdent ou coexistent les phénomènes sensibles, rien ne nous permet, en dehors de l'habitude, et de la croyance en un architecte du monde, d'en affirmer la constance et la fixité. Mais cette croyance n'est qu'une opinion. Au fond nous ignorons sur quoi est fondé l'ordre de l'univers.

Sa philosophie morale, comme celle de Kant, est inspirée de la philosophie chrétienne. On y trouve la même opposition entre la sensibilité et la volonté, la même nécessité de chercher un point d'appui en dehors de nous, dans un ordre de réalité supérieur. Mais tandis que Kant ne fait appel à l'action de Dieu que pour réaliser la justice, c'est-à-dire l'accord du bonheur et de la vertu, M. de Biran déclare qu'il n'y a de vertu solide et durable que celle qui a son point d'appui en Dieu. Dès cette vie, la vertu et le bonheur peuvent être réalisés par la présence de Dieu dans nos cœurs. Cette présence, il dépend de nous de la mériter; mais que pourrait notre mérite, si notre volonté n'était pas aussitôt soutenue par la grâce? La religion de M. de Biran est moins rigide que celle de Kant; elle fait plus appel à la bonté de Dieu qu'à sa justice, et espère plus en sa grâce qu'en notre bonne volonté.

Aristote, Leibnitz, Kant, tels sont les philosophes, dont les doctrines se rapprochent le plus de celle de M. de Biran, si on considère les résultats auxquels elle aboutit. Si on en considère la méthode, M. de Biran procède de Descartes et des idéologues du XVIII^e siècle; mais il conserve son originalité.

Comme Descartes, il part d'une vérité psychologique, et considère le « je pense, donc je suis » comme le principe de la philosophie. Mais il reproche à Descartes d'avoir aussitôt abandonné le terrain solide de l'expérience intime, pour se perdre dans les hypothèses métaphysiques. M. de Biran

développe la signification psychologique du « je pense » ; il insiste sur ce point que l'existence du moi, comme force, non comme substance, est un fait, et le premier, le plus certain de tous les faits. Il fonde ainsi ou prétend fonder le spiritualisme sur une base plus solide que ne l'avait fait Descartes. Il y a, d'autre part, de nombreuses analogies, sur des points de détail, entre les doctrines de ces deux philosophes, notamment en logique. Mais, quant au fond, elles diffèrent essentiellement puisqu'elles partent de deux idées foncièrement opposées : l'idée de force et l'idée de substance.

Les idéologues qui se rattachent à Descartes par Locke ont renoncé sagement à la métaphysique, mais ils sont tombés dans un excès opposé qui a des conséquences aussi fâcheuses. Ils ont envisagé les faits de conscience, comme étant de même nature que les faits physiques, et ont appliqué à les connaître la méthode des sciences expérimentales. Ils en ont ainsi faussé la nature. Dans les analyses les plus précises et les plus fines de Condillac, Laromiguière, de Tracy, le même défaut apparaît. Ils ont apporté dans l'étude des faits de conscience les préjugés matérialistes ou du moins scientifiques. Ils n'ont pas saisi la nature originale de ces faits ; et la pénétration naturelle de leur esprit ne sut pas les préserver des dangers de l'esprit de système.

M. de Biran possède à nos yeux le mérite d'avoir déterminé l'objet véritable de la psychologie. Il se rendit compte que les faits de conscience ne différaient pas seulement des faits physiques, en ce qu'ils se produisaient sur une autre scène et sous une autre perspective : ou plutôt que cette différence en entraînait d'autres fondamentales. Reconnaître que les faits de conscience se produisent dans le temps, c'est par cela même les distinguer radicalement des faits que nous nous représentons dans l'espace. Le temps est la forme de l'activité qui consiste elle-même dans l'effort volontaire, constitutif du moi ou de la personnalité. Ce qui caractérise les faits de conscience, c'est donc qu'ils sont attribués au

moi. En un sens, tous les faits sont des faits de conscience. Cette table sur laquelle j'écris, cet encrier sont des représentations. Mais je puis ne pas considérer ces représentations en tant qu'elles sont attribuées au moi ; je les envisage alors sous leur face objective, ou en tant qu'elles occupent une place déterminée dans l'étendue représentée, non par conséquent comme des modes de ma conscience. Comme telles, ce ne sont pas des faits psychologiques. Si maintenant, sans les projeter dans l'espace, je supprime le rapport qu'elles ont avec moi, c'est-à-dire avec le sujet, j'en fais une sorte d'objet intérieur, calqué sur les objets extérieurs, je détruis leur nature propre. C'est ce que font les empiristes modernes, français et anglais. Ils reconstruisent l'âme avec des représentations comme matériaux, et comme ciment l'association des idées. Ils cherchent à la reconstruire idéalement, en combinant des matériaux dont l'âme est absente. Comment espérer que l'âme puisse jaillir du choc de ces éléments ? on peut du concret tirer l'abstrait, mais la réciproque est fausse.

Ce que nous disons de la psychologie empirique, nous pourrions le dire de la psychologie déductive, qui réduit *a priori* la vérité psychologique à la vérité logique, et prétend tirer d'une définition ou formule arbitraire de l'âme les théorèmes qui expliquent les faits par lesquels elle se manifeste.

M. de Biran a très bien compris l'erreur de la psychologie expérimentale subjective et de la psychologie rationnelle, telle que Spinoza par exemple l'a conçue. La psychologie doit expliquer, selon lui, les faits de conscience tels qu'ils apparaissent à la conscience, c'est-à-dire en tant qu'ils sont attribués au moi. Il emploie par suite une méthode originale, qui ne se confond ni avec l'induction, ni avec la déduction : la réflexion. Les vrais continuateurs de M. de Biran, aujourd'hui, sont donc ceux qui maintiennent la distinction de la psychologie et des sciences objectives, et qui la fondent sur la distinction de leur objet et de leur méthode.

Mais à la psychologie réflexive se rattachent aussi bien les disciples de Kant que ceux de M. de Biran. La différence qui les sépare nous semble résider en ceci : c'est que les kantiens envisagent le moi comme un système de rapports rationnels, tandis que les biraniens le considèrent comme un fait ; ils sont préoccupés de conserver aux données immédiates de la conscience leur caractère original ; le réel, tel qu'il se révèle à la conscience, n'est pas, selon eux, le rationnel ; car le rationnel, c'est le logique, et le logique, c'est l'apparence. Telle était bien, en effet, la pensée de M. de Biran.

Mais M. de Biran, pas plus du reste que les philosophes dont nous venons de parler, ne réduisait toute la psychologie à la psychologie pure ou réflexive : il faisait à la psychologie expérimentale une part très importante.

Il distinguait dans les faits psychologiques les faits de conscience et les faits inconscients. Les premiers qui, selon lui, constituent seuls, à vrai dire, l'objet de la psychologie, ne peuvent être connus que du dedans, c'est-à-dire par la réflexion. Ils sont la manifestation d'une force hyperorganique, et non le reflet de la vie organique. Mais ils n'en sont pas moins toujours accompagnés de l'exécution de certains mouvements. Il y a donc place, dans la psychologie, pour une étude des conditions physiologiques de la pensée. On peut suivre du dehors, à partir du moment où l'action de la volonté sur le cerveau s'est manifestée, le mouvement qui se propage des centres aux nerfs moteurs, de ceux-ci aux muscles, et le retour de l'impression musculaire aux centres par les nerfs sensitifs. M. de Biran était au courant de la physiologie et de l'anatomie de son temps, et il a tiré des travaux scientifiques de cette époque le meilleur parti qu'il fût possible à un psychologue d'en tirer.

Mais, au-dessous des faits de conscience, il admet des sensations sans conscience qui vont se rattacher à l'impression vitale. Cette vie inconsciente, distincte de la vie consciente, est, chez l'homme, étroitement unie à elle. On ne

peut la connaître sans déterminer les relations des organes qui en sont le siège. M. de Biran en réservait l'étude à la physiologie qui est dès lors une science concrète, non abstraite. Par ses études sur les affections, les intuitions, les différentes espèces de mouvement, M. de Biran peut être considéré comme un précurseur des psychologues physiologistes d'autrui.

Enfin on peut dire qu'il fut un initiateur de cette branche de la psychologie comparée, qu'on peut appeler la psychologie religieuse, science toute récente, qui a suscité des travaux si remarquables en France et à l'étranger¹. Son souci constant de distinguer les faits religieux des faits psychologiques, c'est-à-dire des manifestations du moi, et des faits physiologiques, l'idée de comparer l'action de Dieu sur les âmes à celle du magnétiseur sur le magnétisé, cette idée qu'il existe un régime physique approprié à la vie religieuse, autant de vues originales, pour l'époque, qui n'ont été développées que ces dernières années.

Que d'analyses délicates et fines, que de vues ingénieuses, dans les études de psychologie qu'il nous a laissées ! Elles manquent assurément de la précision, que les travaux scientifiques de ces derniers temps ont permis de donner aux théories psychologiques. Ce sont, le plus souvent, disions-nous, de simples esquisses. N'est-ce pas le caractère des théories psychologiques de nos plus grands philosophes ? Et n'est-ce pas à ce caractère qu'elles doivent de nous apparaître toujours jeunes et vivantes ? Il y a une beauté philosophique, qui rappelle celle qu'Épicure attribuait à ses dieux : beauté toute intellectuelle et abstraite, qui réside dans l'élégance nerveuse et l'harmonie des lignes principales, non dans l'éclat du coloris et la précision des détails. On peut dire que la philosophie de M. de Biran, envisagée dans son ensemble, a cette sorte de beauté : elle exprime

1. William James, *L'expérience religieuse* (F. Alcan). — Boutroux, *Science et religion*. — Delacroix, *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme* (F. Alcan).

en un dessin vigoureux et délicat, la structure intérieure et comme la charpente de l'âme humaine.

Si maintenant on l'envisage non en historien, mais en critique, non en témoin, mais en juge, on trouve que si elle manifeste une faculté, un don tout à fait remarquable d'analyse, elle pèche par défaut de synthèse. Non pas que cette philosophie manque d'unité, qu'elle ne soit pas dans toutes ses parties animée du même esprit, qu'elle n'ait pas sa physionomie bien originale et bien nette ! De plus, nous avons vu qu'une des principales préoccupations de M. de Biran, en écrivant l'*Anthropologie* était non seulement de mettre à leur place les faits religieux, mais de déterminer les rapports de ces faits avec les faits psychologiques et les faits physiologiques, comme de ces deux derniers ordres de faits entre eux. Néanmoins, malgré l'effort accompli pour les relier entre elles, il semble que les trois vies restent superposées dans l'âme humaine, extérieures les unes aux autres, et que le fait primitif, constitutif de notre existence, à savoir l'unité de la conscience, ne soit pas expliqué dans sa réalité propre.

c. *Examen critique de la philosophie de M. de Biran.*

Pour M. de Biran, le sentiment du moi est d'un autre ordre que le sentiment de la vie. Ce n'est pas le sentiment d'une substance permanente à travers les modifications diverses et changeantes qui l'affectent ; mais ce n'est pas non plus une sensation spéciale ou une collection de sensations ; ces sensations passent alors que le moi reste, et il n'aurait pas conscience de leur diversité et de leur changement s'il ne persistait pas identique. Le sentiment que le moi a de lui-même n'est autre que le sentiment de son action sur le corps, action invariable et constante : « Ce mode est non seulement distinct de toutes les impressions ou sensations, mais il peut, jusqu'à un certain point, être séparé d'elles comme elles peuvent être séparées de lui, sans que

les deux éléments ainsi séparés par l'analyse soient de pures abstractions¹ ». Les troubles survenus dans la vie organique peuvent susciter dans les muscles une résistance inaccoutumée et être un obstacle au libre déploiement de notre puissance d'agir ; mais celle-ci conserve ses caractères propres ; elle n'est pas atteinte, dans son essence même, par les désordres de la vie animale.

Nous savons au contraire que certaines maladies qui apportent des modifications profondes dans la conesthèse, entraînent des altérations de la personnalité. L'existence de ces faits prouve que s'il y a lieu de distinguer dans le sentiment du moi une matière et une forme, la forme ne peut exister, du moins dans notre état actuel, sans la matière et sans que la matière remplisse certaines conditions déterminées quoiqu'inconnues. En d'autres termes le sentiment fondamental de la vie est la base du sentiment du moi. M. de Biran avait remarqué qu'il avait une certaine continuité ; il n'a pas vu que cette continuité de la vie sensitive était une condition du sentiment de la personnalité. Il semble que la personnalité au lieu d'avoir une existence séparée, indépendante de la vie inconsciente, consiste au contraire dans l'organisation progressive de ses éléments. Ces éléments sont transformés peu à peu : les images en idées, les associations d'images en jugements et en raisonnements ; les instincts primitifs se métamorphosent en inclinations sociales et idéales ; au désir succède la volonté, c'est-à-dire le sentiment de la puissance que nous avons par nos idées sur les sensations ; en un mot la matière de la personnalité s'enrichit. Quant à sa forme, c'est-à-dire à son unité et à son identité, elle consiste dans la convergence de ces éléments vers une même fin. Nul homme n'est vraiment un ; mais tout homme normal tend à l'être ; au-dessous de l'unité consciente, toujours incomplète et imparfaite, de la connaissance et de la conduite, il y a l'unité inconsciente, cons-

1. *Revue de métaphysique et de morale*. Quatorzième année, n° 3 bis, p. 437.

tituée par l'accord mystérieux du tempérament, du caractère et de l'esprit. Tout l'édifice s'écroule, quand la base vient à manquer, c'est-à-dire quand des troubles surgissent dans la synthèse obscure des sensations organiques, et détruisent les liens qui unissent l'âme au corps.

La vie consciente n'est pas séparée de la vie organique ; la forme n'existe pas sans la matière. Il ne suffit pas de dire, comme le fait M. de Biran, qu'elles s'agrègent dans des conditions déterminées. Les sensations organiques se localisant dans les parties du corps où se trouvent leurs conditions d'existence, nous en prendrions connaissance, par l'intermédiaire du sentiment de la résistance qu'opposent les organes à l'effort volontaire. Il y a plus qu'un agrégat ; il y a une organisation, une synthèse profonde que nous connaissons mal. De là l'obscurité des origines de la personnalité humaine, et par suite de sa destinée. Si l'âme était une force, une, simple, identique à elle-même, il ne faudrait pas dire sans doute, dans le point de vue de M. de Biran, que l'immortalité de l'âme est assurée ; car cette force ne manifeste son existence qu'à la condition d'être en relation avec le corps et d'agir sur lui : bien des problèmes resteraient encore obscurs. Il est vrai que le moi n'est dans l'*Anthropologie* qu'un des modes d'existence de l'âme, et qu'il peut cesser de se manifester sans que l'âme cesse d'exister. Mais ce qui est mis en question par les travaux des psychologues physiologistes sur les maladies de la personnalité, c'est la simplicité de la personne, et par suite son existence substantielle. C'est une question de savoir si cette simplicité est primitive ou dérivée, réelle ou apparente ; si au lieu d'être en quelque sorte donnée, elle n'est pas toute virtuelle, et subordonnée à la rencontre de certaines conditions ou circonstances passagères. En tout cas, il semble que nous ne puissions avoir sur ce point, dans l'état actuel de la science, que des opinions, non des certitudes.

Le même défaut de synthèse entre la matière et la forme

de la pensée se retrouve dans toute la vie humaine, telle que la conçoit M. de Biran, que l'on envisage la connaissance, l'art, la vie morale.

L'idée du monde extérieur n'a dans cette doctrine aucune base solide. Les phénomènes qui le composent coexistent et se succèdent dans un certain ordre que l'expérience nous permet de constater, mais rien ne nous autorise à affirmer que cet ordre est lui-même soumis à des lois. Qu'importe, dira-t-on, si ce n'est là qu'un monde d'apparences ? Mais la connaissance, la prévision certaine de ces apparences est une condition de l'action, et par suite de la vie elle-même. Il est bien vrai que, pour M. de Biran, sous les qualités sensibles, changeantes par nature et indéterminées, il y a une réalité invisible, constituée par les forces ; que toute force se manifeste par des effets identiques ; mais l'ordre ou l'unité de l'univers n'est pas suffisamment expliqué, comme nous l'avons vu, par l'idée de force ; car on ne peut remonter au delà de cette idée ; il faudrait donc un nouveau principe pour expliquer le concert des forces entre elles. Ce principe qui présiderait à l'harmonie des forces qui constituent l'univers ne peut être que Dieu ; mais l'idée d'un Dieu *créateur* et *ordonnateur* du monde n'est dans la philosophie de M. de Biran qu'objet de croyance, non de certitude ; et cette croyance ne nous apprend pas si le monde sensible, c'est-à-dire le monde tel que nous nous le représentons, par les sens et l'imagination, est soumis à des lois. En réalité l'idée que M. de Biran se fait de la causalité, lui interdit l'explication du non-moi, comme du moi. L'idée de cause conçue comme force, sert de fondement à chaque série distincte de phénomènes ; mais elle ne rend pas compte du lien qui existe entre ces diverses séries ; c'est plutôt un principe d'anarchie que de discipline et de solidarité.

Si l'on envisage maintenant le monde intelligible, c'est-à-dire constitué par des idées pures, séparées de toute image sensible : à quoi se réduit-il ? Le géomètre se réfère constamment à l'espace visuel ou tactile. Est-ce que l'idée de

nombre n'implique pas de même certaines représentations sensibles ? Cela n'est pas douteux, M. de Biran en eût convenu lui-même, chez l'enfant et chez les peuples primitifs ; mais même chez les mathématiciens, ces représentations, quoique reléguées hors du premier plan de la conscience, ne subsistent-elles pas dans l'inconscient ? et ne servent-elles pas de support à ces idées abstraites, de telle sorte que si elles venaient à manquer complètement, ces idées s'évanouiraient aussitôt ? En d'autres termes, admettre l'existence séparée des images et des idées, n'est-ce pas d'une part réduire la connaissance à une matière inconsistante et disséminée, d'autre part à une forme indéterminée et vide ?

Nous savons du reste que l'imagination joue un rôle considérable dans l'effort intellectuel, dans la réflexion, comme dans l'attention. Quand nous portons notre attention sur un objet, il est bien vrai qu'il semble s'éclairer d'une lumière nouvelle, que nous projetterions pour ainsi dire sur lui. Mais cette lumière intérieure a sa source dans l'imagination, non dans l'activité volontaire. La première perception de l'esprit toute grossière et confuse, nous suggère une hypothèse sur sa nature, sa forme et sa grandeur, ses qualités ; nous nous le représentons mentalement, grâce aux images, résidu de notre expérience passée ; si cette représentation s'applique exactement à notre perception première, nous reconnaissons l'objet et le percevons nettement. L'esprit procède de même, quand il a un problème à résoudre. C'est lui qui le pose, mais il se résout grâce à la spontanéité de cette intelligence concrète qu'est l'imagination. Les images surgissent de l'inconscient, et répondent à son appel ; chez les intelligences les mieux organisées, il n'y a pas de tâtonnement, la première hypothèse qui se présente est la bonne ; les autres essayent plusieurs hypothèses jusqu'à ce qu'il s'en trouve une qui satisfasse aux données du problème. Le travail mental implique donc une collaboration intime de l'imagination et de l'entendement : la santé et la force de l'esprit résident

dan's cette adaptation rapide de nos souvenirs ou de nos images à la diversité du problème que la vie ou l'esprit lui-même nous pose¹.

On saisit bien ce défaut de cohésion et de lien entre les diverses facultés de l'âme humaine, qui est une des principales lacunes de la psychologie de M. de Biran, dans l'idée qu'il se fait de la conception artistique. Il suppose que l'artiste conçoit d'abord dans l'abstrait une sorte de modèle, d'idéal, qu'il réalise ensuite dans le concret. Telle n'est pas la genèse véritable de l'œuvre d'art. L'artiste ne cherche pas tour à tour, des idées, puis des images. « Il ne compose pas d'abord l'esprit de l'œuvre pour lui fabriquer ensuite un corps expressif de pièces rapportées et choisies avec soin... L'œuvre d'art est d'abord une idée confuse, une émotion intense, mais indéterminée. Peu à peu, en vivant dans l'esprit, cette idée se divise, se *segmente*, si j'ose dire et multiplie autour d'elle les idées et les images qui lui donnent la forme et la vie... Dans tous les arts, l'idée se développe de tous les côtés à la fois, par un travail simultané, corrélatif. C'est l'ensemble qui crée le détail². » Nulle part on ne voit aussi clairement que dans la création artistique, la coopération de toutes les puissances de l'âme humaine dans les œuvres de l'esprit. Mais il en est de même dans la vie morale. La bonne volonté, l'intention y jouent le rôle initial ; toutefois il n'y a de vertu solide, que celle qui est fortement enracinée dans nos tendances naturelles, et qui résulte d'une sorte d'orientation commune et de convergence de nos fonctions et de nos facultés.

Telle n'est pas l'idée que s'en fait M. de Biran. Il maintient dans la vie morale le même dualisme que dans la vie intellectuelle, sous la forme de l'opposition de la sensibilité et de la volonté, de la chair et de l'esprit.

Toute sa vie, il aspira au bonheur ; il le plaça d'abord dans le calme des sens, puis dans l'exercice de la méditation, dans

1. Bergson. *Matière et mémoire* (F. Alcan).

2. Séailles. *Essai sur le génie dans l'art*, 175-176 (F. Alcan).

l'intérêt de l'étude, enfin dans l'amour de Dieu. C'est un postulat, en quelque sorte sous-entendu, dans sa philosophie, que la fin de l'homme est le bonheur. Mais l'idée de bonheur enveloppe nécessairement un élément de passivité. Le bonheur veut être senti. C'est pour cela qu'il y a tant d'opinions différentes sur le bonheur. Celui dont toutes les tendances sont satisfaites, qui ne désire rien de plus que ce qu'il a, ou ce qu'il est, se trouve heureux. Il y a beaucoup de chances, par suite, pour que les gens heureux se rencontrent surtout parmi les médiocres. Les « satisfaits » n'ont jamais été considérés comme les plus beaux types de l'humanité. M. de Biran avait assurément une trop grande noblesse d'âme, de trop hautes aspirations intellectuelles, pour placer le bonheur dans ce qui cause la satisfaction des âmes vulgaires : d'ailleurs l'agitation malade de ses nerfs le lui interdisait. Le bonheur est inséparable selon lui, de la possession de la vérité, et de l'unité intellectuelle et morale de la personne humaine. Mais la vérité, si elle réside dans le plus haut exercice de la réflexion, est incolore et froide ; le sentiment qui l'accompagne est tout intellectuel et ne saurait calmer l'inquiétude d'une âme naturellement troublée ; et puis combien apparaît incomplète, aux heures même de clairvoyance, la vérité humaine ! Elle ne répond ni à la curiosité de l'esprit, ni aux aspirations de l'âme, pas plus qu'elle n'apaise les troubles du corps. L'homme est incapable d'atteindre, par ses propres forces et ses seules lumières, l'idéal de félicité qu'il ne peut s'empêcher de désirer ; il ne lui reste donc plus qu'à se tourner vers Dieu, à implorer sa grâce, à vivre en lui. Cette solution est la seule, en effet, qui découle des termes dans lesquels le problème est posé. Mais cette recherche du bonheur est-elle en accord avec le principe même de la philosophie de M. de Biran, qui place la vérité et l'être dans une activité indépendante de la sensibilité ? Est-elle bien légitime ? Est-ce que la véritable fin de l'homme n'est pas de travailler à réaliser en lui comme en dehors de lui, dans la famille, dans la cité, dans l'humanité tout entière, l'ordre c'est-à-dire l'unité ?

Tâche difficile assurément, et qu'on ne peut qu'ébaucher ici-bas ! Le devoir n'est pas de sortir de soi-même ni des conditions naturelles de la vie, physiques ou sociales, mais d'y rentrer, pour organiser, c'est-à-dire humaniser son âme, et les groupes dont elle est solidaire ; il faut rester à son poste et accomplir le mieux possible sa fonction ; en agissant ainsi, on puise dans l'effort accompli, non pas le bonheur, auquel on ne doit même pas penser, mais un sentiment de sécurité morale qui rend la vie supportable aux plus infortunés¹.

Si on s'élève de la vie consciente à la vie religieuse, elles ne sont pas mieux liées entre elles, que la vie consciente ne l'est à la vie animale, ou qu'elle ne l'est elle-même dans ses diverses parties. L'embarras de M. de Biran est visible, et l'on sent bien en le lisant que c'est la détresse de son âme qui l'a rendu religieux, plus qu'une vue claire de son esprit. Comment expliquer que l'état et l'attitude du corps aient un rôle si important dans la vie de l'esprit ? On conçoit que la tempérance, que l'abstinence, la souffrance et la maladie même soient une condition de la naissance à la vie spirituelle. Mais n'est-il pas étrange que certains états du corps, comme ceux qui se produisent dans le somnambulisme, ou à certaines saisons de l'année, par suite de l'influence de la température ou bien que les effets physiques de certaines pratiques, du rythme de la prière *nous y disposent et nous y préparent* ? Et puis cette vie religieuse, une fois qu'elle s'est produite en nous, n'est-elle pas toute extérieure au moi ? C'est une autre vie, aussi différente de la vie humaine, que celle du somnambule ; peut-on dire que c'est la plus haute forme de la vie pensante ?

Les origines profondes de toute la philosophie de M. de Biran se trouvent dans sa conception du fait primitif : c'est de là que dérive son caractère propre.

1. « Le mysticisme pourrait bien être le suicide des grandes âmes » (G. Séailles). Voir du même philosophe « *Les affirmations de la conscience moderne* ».

Pour M. de Biran, la conscience est un sens, d'une nature spéciale, il est vrai, mais son rôle comme celui des autres sens, se borne à constater, elle est incapable d'expliquer ou de comprendre. Comme c'est la faculté primitive, on ne peut espérer connaître, par d'autres moyens, ce qui lui est incompréhensible à elle-même. La pensée se manifeste donc à nous comme un fait, dans le sentiment d'effort musculaire, et chose singulière, comme un fait incompréhensible !

Ce fait est absolument indépendant de la sensibilité. Le moi, quoique son action s'insère dans la trame de la vie organique, en est non seulement distinct, mais séparé. Ce n'est pas l'image du mouvement qui détermine le mouvement, dans l'acte volontaire ; c'est la volonté elle-même, en agissant directement sur les muscles ; c'est une force étrangère aux organes, et qui agit par ses moyens propres, d'ailleurs inconnus.

Or, pour ne considérer d'abord que les faits, il semble que la conception biranienne de l'acte volontaire soit inexacte. « Chaque individu, dit M. Pierre Janet, met son bras en mouvement par des images particulières, musculaires chez l'un, visuelles chez l'autre ; s'il arrive, d'une manière qui reste d'ailleurs toujours assez vague, à se représenter le mouvement de ses membres avec d'autres images, il n'y aura pas de mouvement réel au moins dans le membre auquel il pense. Une hystérique, qui ne sait remuer ses jambes que par les images du sens kinesthésique, est paralysée quand elle perd ces images ; si elle se représente ce mouvement par des images visuelles, elle aura des mouvements des paupières, des yeux, de la poitrine ou des bras, etc., mais non de la jambe. En un mot, que l'idée d'un mouvement soit représentée d'une manière précise et par les images convenables, et ce mouvement s'exécutera de la même manière, qu'il s'agisse d'un acte volontaire ou d'un acte automatique¹. »

1. Pierre Janet. *L'automatisme psychologique*, p. 472 (F. Alcan).

Suit-il de là qu'il n'y a rien de plus dans le mouvement volontaire que dans le mouvement automatique? Ce n'est pas l'avis du philosophe que nous venons de citer. Il y a de plus, selon lui, un phénomène intellectuel, un jugement.

Et dans ce jugement, condition du sentiment de notre action, nous prétendons que se trouve impliquée l'idée d'un ordre absolu et rationnel, idée qui dépasse infiniment, non seulement les données des sens externes, mais d'un sens interne, tel qu'est aux yeux de M. de Biran la conscience. Il n'a pas creusé assez profondément le problème des origines de la personnalité; il s'en est tenu, contrairement à ce qu'il croyait, au point de vue de l'empirisme, d'un empirisme plus intérieur sans doute que celui de Condillac, mais qui comme tout empirisme a en quelque sorte la superstition du fait; il n'a pas compris qu'un fait ne peut se poser lui-même qu'à la condition d'envelopper une puissance qui le dépasse infiniment¹, et qu'il ne peut apparaître comme primitif,

1. Lagneau avait fait une étude approfondie du sentiment de l'action musculaire. Il pensait, contrairement à Maine de Biran, que ce sentiment loin d'être identique au sentiment du vouloir, ou plutôt d'en être l'origine, l'avait pour condition, et que ce sentiment supérieur était lui-même le sentiment d'un ordre rationnel distinct de l'ordre réel de nos sensations.

« La condition de ce sentiment par lequel je me détermine à vouloir quelque chose, est, disait-il, dans l'opposition de deux ordres en moi, l'ordre des sensations passives en tant qu'elles se produisent en moi sans moi, par conséquent sans ordre, harmonie ou organisation, et l'ordre logique ou ordre des idées. Que faut-il entendre par cet ordre logique des idées? C'est un ordre suivant lequel se représentent en nous diverses pensées que nous subissons, mais que nous concevons comme rangées de manière à amener un certain effet, autrement dit c'est un ordre de finalité. C'est ce qui arrive, par exemple, lorsque je conçois un certain nombre d'idées comme enchaînées de manière à produire un certain résultat, comme autant de moyens qui doivent s'enchaîner de manière à amener une fin proposée. Autrement dit, lorsque mes pensées me paraissent organisées de manière à produire un résultat poursuivi, j'éprouve un sentiment de contraste entre cet ordre de classement de mon esprit et l'ordre confus suivant lequel les sensations se présentent à moi quand je ne les veux pas. Telles sont les deux conditions dont la rencontre peut déterminer en moi le sentiment du vouloir. Je dis : conditions. En effet, il ne suffirait pas que nous eussions le sentiment de l'opposition entre ce que nous voulons, ce que

qu'à la condition d'envelopper des éléments rationnels, unis ou reliés entre eux par des rapports intelligibles. N'est-ce pas ce que l'on affirme implicitement quand on parle de l'unité et de l'identité du moi ? Le rôle propre de la réflexion, c'est précisément de nous faire comprendre comment l'unité se réalise dans la synthèse des éléments empiriques de la pensée. L'unité de la conscience ne peut résider que dans le

nous cherchons à réaliser (et l'état où nous sommes), pour que la volonté se produise en nous et que nous éprouvions le sentiment de l'acte à produire. C'est ici que la réalité échappe à l'entendement et que les définitions sont impuissantes. Vouloir une chose, ce n'est pas simplement concevoir cette chose comme possible grâce à certains moyens et opposer l'ordre de ces moyens à l'ordre confus des sensations qu'on subit, des faits bruts dont la nécessité est l'expression, c'est essentiellement opérer en quelque sorte la fusion de ces deux ordres, c'est-à-dire imposer à l'ordre des faits l'ordre de l'idée. Vouloir, c'est faire en quelque sorte violence à sa nature en tant qu'on la subit et réaliser en soi une nature rationnelle, logique. Vouloir quelque chose, c'est toujours faire un sacrifice, car c'est abandonner une partie de ce que l'on est, qu'on subit, pour devenir, pour réaliser ce qu'on n'est pas ; c'est faire un effort, un sacrifice pour rendre plus rationnel, plus intelligible, plus logique, son état présent. Si je veux, à un moment donné, quelque chose, c'est que je cesse de m'attacher à un ensemble de tendances qui existent en moi et représentent ma nature acquise, enregistrée. C'est un fait qu'il n'y a pas d'acte de volonté en dehors de l'effort, de la dépense d'énergie par laquelle nous rendons plus rationnel notre état présent. Nous sentons qu'il y a une différence absolue, irréductible, entre l'état de notre esprit, quand il veut quelque chose, et ce même état, quand nous ne voulons rien. Quand nous ne comprenons pas quelque chose, c'est que nos différentes idées ou tendances par rapport à l'objet qui nous préoccupe, ne sont pas organisées, réduites à l'unité, c'est qu'il ne s'en est pas dégagé un résultat unique. C'est cette non réduction à l'unité qui constitue l'obscurité de la pensée. Votre effort pour comprendre consiste en ce qu'au lieu de subir une multiplicité confuse, vous cherchez dans l'une de vos tendances le moyen de lui subordonner les autres ; vous cherchez en vous un principe d'organisation, une règle... L'action de la volonté peut donc être conçue comme l'acte par lequel la nature, en tant que subie, s'organise, se fait rationnelle. Il ne suffit pas de considérer l'idée dans un monde supérieur pour vouloir. L'acte de la volonté est l'acte... par lequel la nature se fait raison, mais sans qu'actuellement, sans qu'au moment même où l'action volontaire s'exerce, la nature consente à la subir. Si l'action volontaire provoquait en nous une adhésion complète de la nature, elle ne serait plus une action volontaire. Le saint ne veut plus. La grâce ne peut être autre chose qu'un consentement spontané de la nature à la voix de la raison, consentement qui se fait indépendamment de la volonté. Il y a donc lieu de distinguer l'acte par lequel la raison se subordonne la nature, malgré sa résistance, et l'acte par lequel

système des rapports qui font des faits qui s'y manifestent, un tout intelligible. C'est la forme d'une matière donnée. L'unité et l'identité du moi, considérées en dehors de cette matière, ne sont que des abstractions réalisées. Il est vrai que dans la philosophie de M. de Biran, la pensée consciente est inséparable de l'activité musculaire; mais cette activité ne saurait constituer la matière de ses opérations; elle n'est que l'instrument du pouvoir que nous avons sur nos représentations, et, par leur intermédiaire, sur nos affections. Il faut réintégrer dans la pensée elle-même, et à titre d'éléments constitutifs, matériels, il est vrai, ces faits eux-mêmes. La forme est distincte, non séparée de la matière.

elle se subordonne la nature sans qu'elle résiste. C'est dans la fusion de ces deux termes : nature et raison, que consiste la liberté. Il n'y a pas d'hommes libres absolument, ce qui n'empêche pas cependant de reconnaître que la liberté se fait progressivement. L'homme le plus libre est celui chez lequel la nature est le plus complètement docile et maniable à la raison. L'ascétisme élimine la nature pour laisser à la raison une plus grande liberté; il supprime l'ennemi pour n'avoir plus à le combattre. Mais cela ne suffit pas pour établir dans l'homme la liberté. L'ascète n'est libre que parce que l'ennemi n'existe plus pour lui; il ne le serait plus s'il allait dans une région où dût réapparaître ce même ennemi. Le sentiment de l'action volontaire est donc le sentiment par lequel à un moment donné, alors que notre nature résiste, nous obtenons un renoncement, un sacrifice. On doit ici remarquer que le désir du mieux peut empêcher d'agir. « Le mieux est l'ennemi du bien », a-t-il été dit non sans raison; on peut être perdu par le désir de faire trop bien. Ce sentiment de l'acte volontaire est une des conditions du sentiment de l'action motrice, et c'est lui qui fait la nature à part de cet acte.

« Le tort de Maine de Biran, dit-il un peu plus loin, est précisément de n'avoir pas compris que le sentiment de l'action musculaire a sa condition dans ce sentiment supérieur, qui a sa condition dans la représentation d'un ordre absolu et rationnel. Si, en effet, nous ne savions pas qu'il y a de l'être, nous n'aurions pas l'idée de vouloir. Pourquoi voudrions-nous si nous n'avions pas la certitude d'une réalité qui n'est pas encore en nous? La théorie de Maine de Biran est encore une objectivation empirique. Tout acte de volonté a sa condition dans la prescience d'une réalité qui n'est pas encore donnée dans le fait ».

Cours inédit de Lagneau aux élèves de la classe de philosophie du lycée Michelet *Sur le sens musculaire*. Cette longue citation peut donner une idée à ceux qui ne l'ont pas connu de la pénétration et de la vigueur d'esprit de ce philosophe qui mourut sans avoir presque rien publié.

Qu'est-ce que la pensée, sinon le principe des déterminations intelligibles de la représentation et de ses conditions nécessaires d'existence?

Mais considérer les faits de conscience comme soumis à des conditions nécessaires n'est-ce pas par cela même nier la liberté, qui semble cependant identique à la pensée? Non. On peut considérer au contraire cette nécessité intérieure et intelligible des éléments formels de la représentation qui s'oppose à la nécessité extérieure ou subie, comme la manifestation et l'expression en nous de la liberté; seulement la liberté ainsi entendue n'existe plus sur le même plan que le moi; elle est d'un autre ordre. Le moi ne serait donc que l'ensemble des rapports par lesquels la Pensée libre qui est en quelque sorte l'âme de notre âme, se réalise dans une nature donnée, ou du moins tend à se réaliser. Il manque à l'*Anthropologie* de M. de Biran une déduction des catégories.

Elle n'y avait pas sa place. Il est probable que M. de Biran n'ignorait pas la solution que nous indiquons. Il l'a rejetée parce qu'elle avait à ses yeux le grave défaut de mettre en doute certains faits qui lui apparaissaient évidents, comme l'existence de la personnalité humaine et d'avoir une tendance marquée au panthéisme. C'était le tort à ses yeux de la philosophie allemande. La philosophie, selon lui, doit se garder des constructions métaphysiques; elle ne doit pas se substituer à la vie, mais la réfléchir exactement. Et c'est bien là en effet que réside le vrai mérite de l'*Anthropologie*; si elle ne satisfait pas toujours notre esprit, elle est du moins le reflet fidèle d'une vie intéressante par sa complexité et sa profondeur. On peut dire aussi qu'elle enveloppe tous les éléments de la vérité; mais leur véritable lien fait défaut. Est-ce prudence exagérée d'un caractère naturellement timide, ou sagesse d'un esprit justement défiant des aventures métaphysiques? Ce qui est certain, c'est que M. de Biran ne s'est pas rendu compte du caractère de certains faits, mieux connus aujourd'hui, qui établissent l'étroite

solidarité des diverses parties de la nature humaine et manifestent, en quelque sorte, d'une façon visible l'unité profonde de la pensée.

Vu,

le 14 janvier 1908 :

*Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,*

A. CROISSET.

Vu,

ET PERMIS D'IMPRIMER :

Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,

L. LIARD.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE	I
-------------------	---

CHAPITRE PREMIER

INTRODUCTION

<i>a.</i> Considérations générales sur les divers systèmes de philosophie. — <i>b.</i> Philosophies de la substance. — <i>c.</i> Philosophies de la force. — <i>d.</i> Caractère dominant de la philosophie de Maine de Biran. — <i>e.</i> Ses divisions principales	1
--	---

CHAPITRE II

LE FAIT PRIMITIF	36
----------------------------	----

CHAPITRE III

LA VIE ANIMALE

<i>a.</i> Preuves de l'existence d'une vie inconsciente. — <i>b.</i> Ses éléments psychologiques (affections, intuitions, tendances et traces de ces états). — <i>c.</i> Ses conditions organiques. — <i>d.</i> Sa nature . .	51
---	----

CHAPITRE IV

LA VIE HUMAINE

I. DIVISION GÉNÉRALE.	83
II. SYSTÈME SENSITIF. — <i>a.</i> Union du moi avec les affections et les intuitions. — <i>b.</i> Union du moi avec les traces des affections et des intuitions. — <i>c.</i> Association de l'idée de cause avec les sensations affectives et représentatives (émotions et passions) . . .	90
III. SYSTÈME PERCEPTIF. — <i>a.</i> L'attention, ses caractères généraux. <i>b.</i> La perception extérieure et la mémoire. — <i>c.</i> Généralisation, jugement empirique, syllogisme. — <i>d.</i> Faculté de combinaison. — <i>e.</i> Sentiments et volonté.	105

IV. SYSTÈME RÉFLEXIF. — *a.* La réflexion : son origine et ses conditions d'exercice, le langage articulé. — *b.* Les opérations intellectuelles, intuition, jugement intuitif, raisonnement. — *c.* Les sciences certaines ; la psychologie et les mathématiques. — *d.* Le bien et le beau absolu. — *e.* Les sentiments intellectuels et la liberté morale 145

V. SYSTÈME DES CROYANCES RATIONNELLES. — *a.* Nature de la croyance. — *b.* Croyances nécessaires : l'âme et le corps. — *c.* Limites des croyances rationnelles. (Critique du mécanisme. Valeur de la science. Problème de l'existence de Dieu.) 187

CHAPITRE V

LA VIE DE L'ESPRIT

a. Passage de la vie humaine à la vie de l'esprit. Le caractère de Maine de Biran 206

b. Les faits et leur explication 236

CHAPITRE VI

LA RELIGION DE MAINE DE BIRAN SES RAPPORTS AVEC SA PHILOSOPHIE

a. Critique du traditionnalisme de M. Bonald. — *b.* Critique du panthéisme. — *c.* Rapports de la religion avec la psychologie. 257

CHAPITRE VII

SES IDÉES POLITIQUES ET SOCIALES 288

CHAPITRE VIII

CONCLUSION

a. *L'Anthropologie*, la doctrine et la méthode. — *b.* Place de la philosophie de Maine de Biran dans l'histoire de la philosophie. — *c.* Examen critique 297

